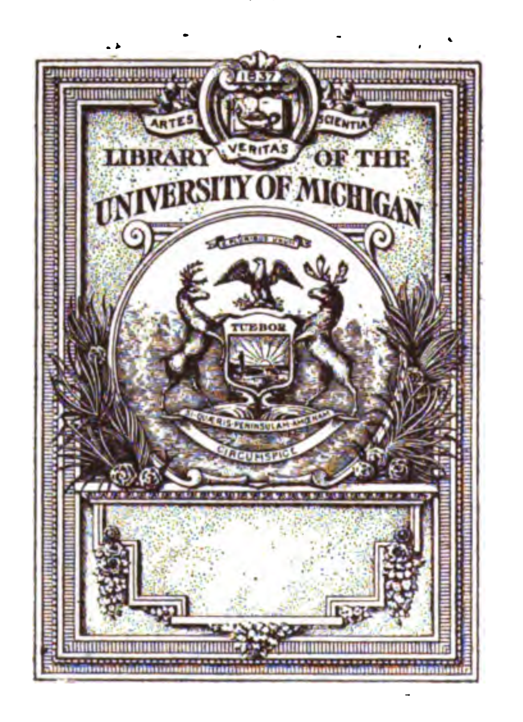
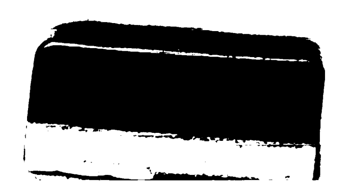
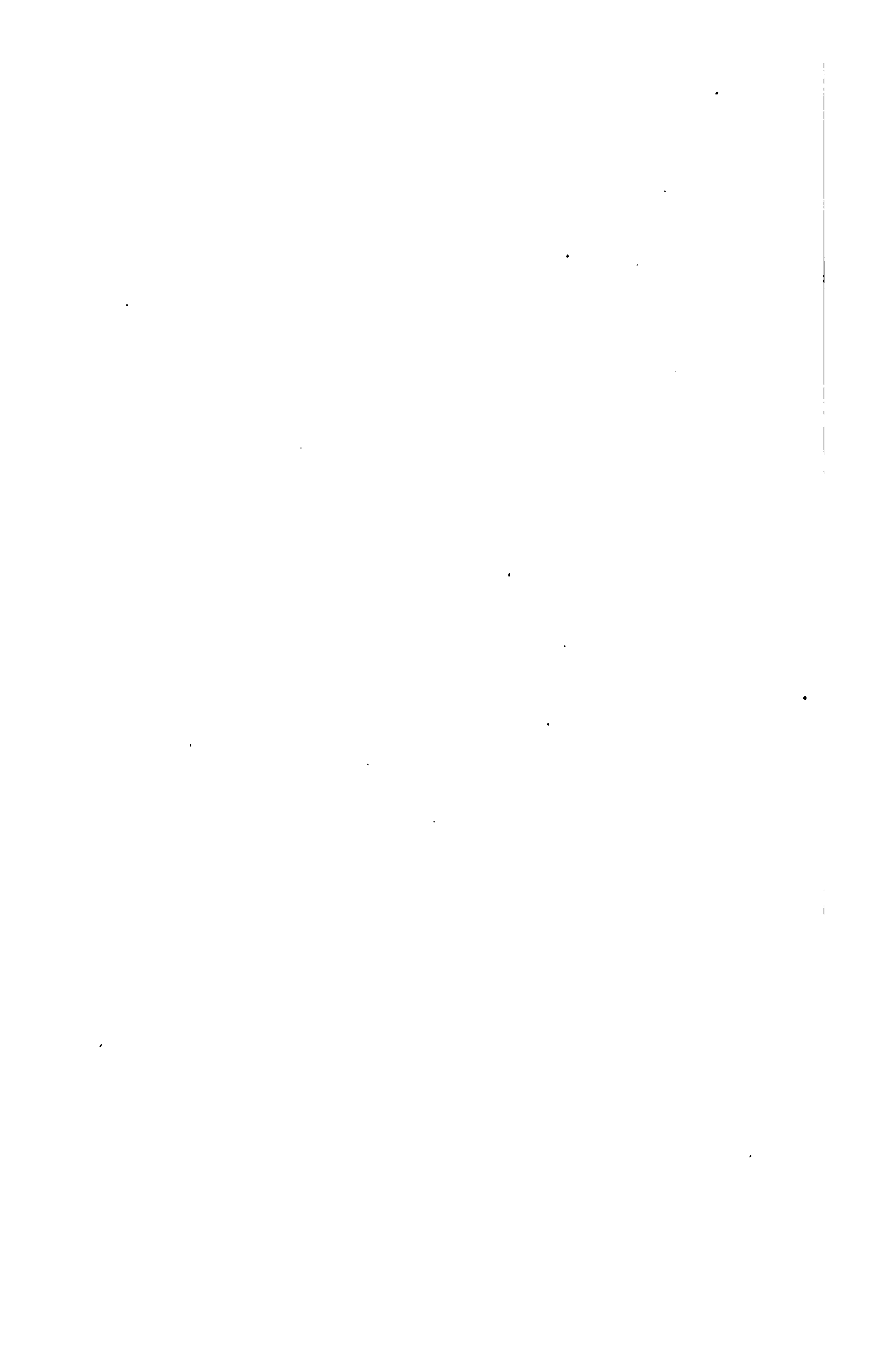
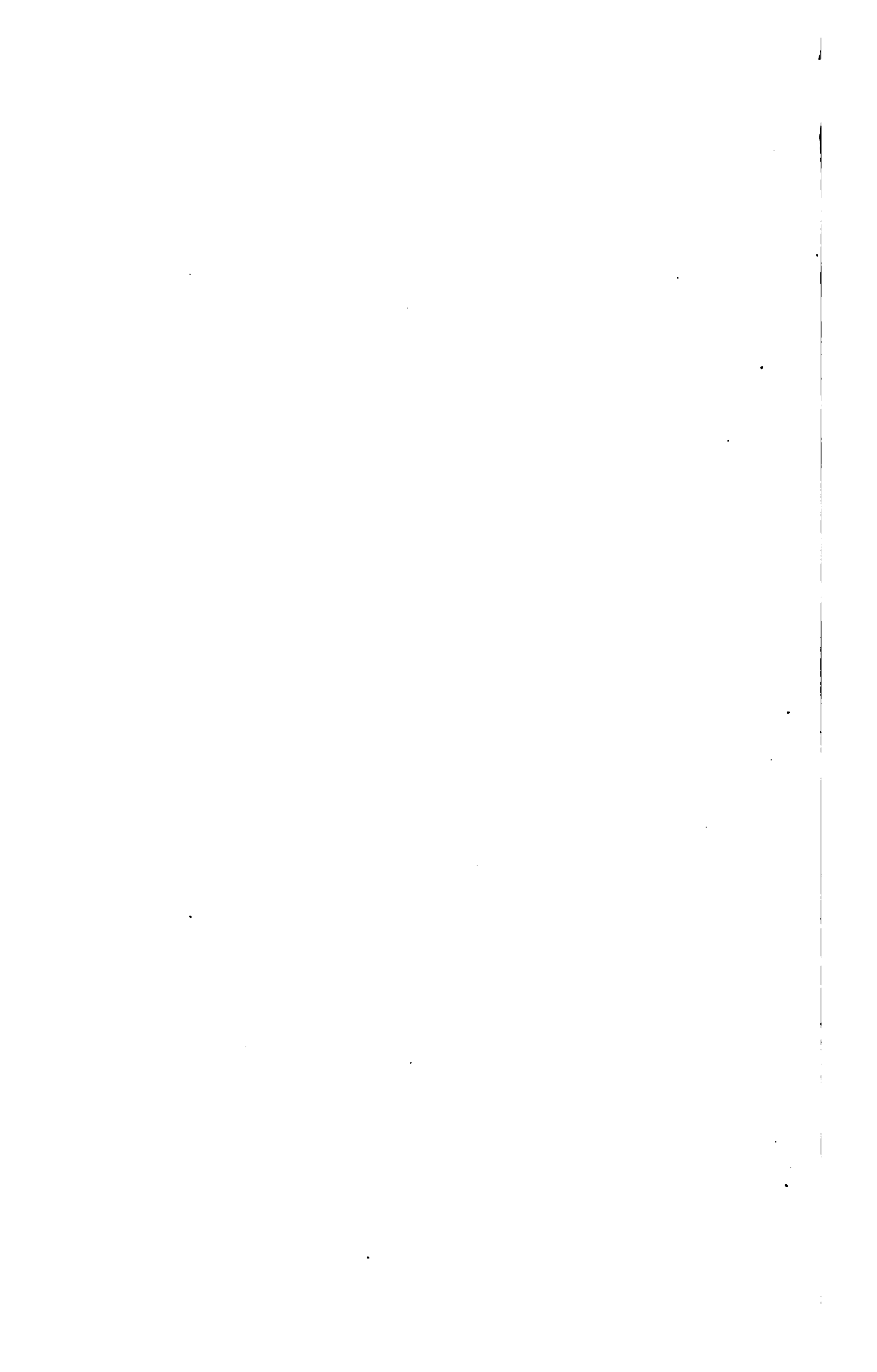








Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis.

Untersuchungen über die dogmatische Autorität, ihr Werden und ihre Geschichte, vornehmlich in der alten Kirche,

von

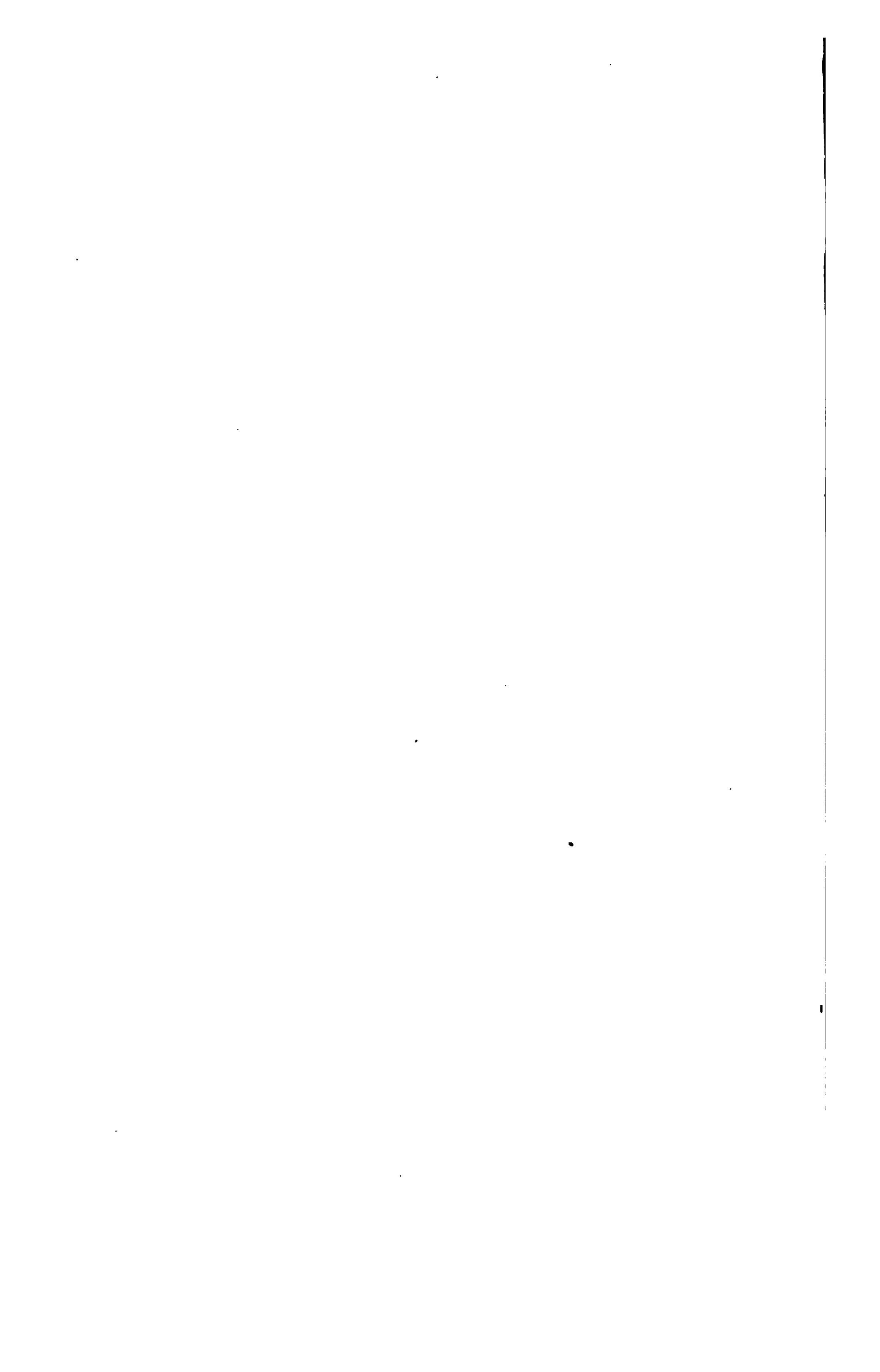
Dr. Johannes Kunze.

Leipzig,
Dörffling & Franke.
1899.

Meiner Mutter

und dem Andenken meines Vaters

gewidmet.



Inhalt.

seitigen Verhältnisse: jenes gilt nicht als direkt apostolisch und hat keine selbständige dogmatische Autorität S. 228—239, wogegen auch die Literatur der apostolischen Konstitut. nicht spricht S. 239—243. Der häretischen Schriftverwendung erwehrte man sich mittelst der Schrift S. 243—247; der Sprachgebrauch zeigt den Übergang des alten Titels Glaubensregel auf die heil. Schrift S. 247—250, ein geschichtlich notwendiger Fortschritt, aber nur der eine Ausläufer der Entwickelung S. 250 f. Die durch N bedingte Entwickelung S. 252—263; die Neuheit eines festen Symbols S. 253, doch nur seine Stichworte in die Taufbekenntnisse aufgenommen S. 253—255; N als ganze Formel erst im nestorianischen Streite sakrosankt S. 256—258, absorbiert in der Gestalt von N-C die alten Symbole S. 258 f., auf dieses geht nun auch der Begriff Glaubensregel über S. 259 f. Diese Entwickelung durch den Staat herbeigeführt S. 260 f., nicht ohne Widerspruch S. 261 f., aber notwendigerweise S. 262 f. Die Entwickelung seit dem 4. Jahrh. im Abendlande S. 263—292. Übergang bei Hilarius v. Poitiers, steigender Wert des alten Symbols gegenüber N S. 263—266; obgleich es auch hier noch lange nur als Schriftsumma gewürdigt S. 266—268, daher auch bis zum Arianismus antihäretisch erweitert wird S. 268 f. Dann entsteht die Sage vom strikt apostolischen Ursprunge seit dem 4. Jahrh. S. 269—270, etwa zu Anfang desselben S. 271, in Rom S. 272 f.; sie schützt seinen Wortlaut S. 273, macht es zur selbständigen Lehrautorität S. 273—275, auf die alle andern Lehrentscheidungen zurückgeführt werden S. 275 f., es wird also regula fidei S. 277 f., aber mit der aus ihm selbst erhobenen Auslegung S. 278—280. Das Athanasianum, eine einheitliche Formel, ist das durch sich selbst ausgelegte Apostolikum, und so sachlich seit 400 die Glaubensregel S. 280—284, ausserhalb Roms entstanden, aber dort rezipiert S. 284 f. Aber auch die heil. Schrift wird mit dem Fremdwort canon zur Glaubensregel erklärt S. 285—287; doch rückt das Symbol als Norm über die Schrift S. 288—292, über beiden erhob sich die selbst zum Staat gewordene Kirche S. 292, wodurch auch die Kanonizität der Schrift anders gefasst, „katholisiert" wird S. 293. Während nämlich ursprünglich Apostolizität das Wesen der Kanonizität ausmachte S. 294, auch bei Tertullian S. 295—299, auch für die sogen. katholischen Briefe S. 299—300, und so noch lange S. 300, machte man nachmals die Autorität der heil. Schrift abhängig von der Kirche, wofür Ansätze bei Tertullian vorliegen S. 301 f., die Augustin weiterbildet (Synoden) S. 302—304, was sich bei ihm auch auf dogmatischem Gebiete zeigt S. 304 f. In dieser Richtung geht die m. a. Entwickelung trotz mancher Schwankungen (Cajetan, Erasmus) weiter S. 305—309, bis im Tridentinum sessio IV der Kanon ganz unter die Kirche gebeugt ist S. 309 f., ebenso in der griechischen Kirche S. 310. Die Merkmale des katholischen Schriftprinzips S. 311 f.

VIII. Die Herausbildung der Glaubensregel in dem Kampfe mit Gnostizismus und Marcionitismus S. 313—442.

Die Ansicht, dass, weil die Glaubensregel, deshalb auch N. T. und Taufbekenntnis nachgnostische, katholische Bildungen seien S. 313 f., nicht haltbar

---

Literatur.

Von häufig vorkommenden Schriften seien folgende mit den für sie verwendeten Abkürzungen genannt:

A. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche. 3. Aufl. 1897 zitiert als Hahn.

P. Caspari, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel. Band I—III 1866, 1869, 1875; von uns, wie von Zahn und Kattenbusch, als: Caspari I, II, III zitiert.

Derselbe, Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel 1879, als Caspari IV zitiert.

Th. Zahn, Glaubensregel und Taufbekenntnis in der alten Kirche, in Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 1881, S. 302—24, wieder abgedruckt in seinen Skizzen aus dem Leben der alten Kirche 2. Aufl. 1898, S. 238—270; im Folgenden nach der 1. Ausg. zitiert.

Derselbe, Das apostolische Symbolum. Eine Skizze seiner Geschichte und eine Prüfung seines Inhalts. 1893.

F. Kattenbusch, Das apostolische Symbol u. s. w. Band I: Die Grundgestalt des Taufsymbols 1894, Band II: Verbreitung und Bedeutung des Taufsymbols, 1. Hälfte 1897, als Kattenbusch I, II zitiert.

A. Harnack, Dogmengeschichte 3. Aufl. 1894—97, als Harnack I, II, III zitiert.

Th. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons I, II, 1888 ff. als Zahn GK zitiert.

Realencyklopädie für protestant. Theol. und Kirche (früher Herzog), in 3. Aufl. hrsg. von D. A. Hauck, 1896 ff., als H. R.-E. zitiert.

Meine früheren Arbeiten:

Marcus Eremita, ein neuer Zeuge für das altkirchliche Taufbekenntnis. Eine Monographie zur Geschichte des Apostolikums mit einer kürzlich entdeckten Schrift des Marcus. 1895.

Ein neues Symbol aus Egypten und seine Bedeutung für die Geschichte des altkirchlichen Taufbekenntnisses in der Neuen kirchl. Zeitschrift 1897, S. 543—67.

Das nicänisch-konstantinopolitanische Symbol, in den Studien zur Gesch. d. Theol. u. d. Kirche, hrsg. v. Bonwetsch u. Seeberg III, 3. 1898; als mein N-C zitiert.

Die patristischen Zitate sind grösstenteils nach Migne patrologiae cursus completus [P. G(raeca) und P. L(atina)] gegeben; die lateinischen nach dem Wiener corpus scriptor. eccles. latin. 1866 ff., soweit bis zur Drucklegung dieser Arbeit erschienen; von der Berliner Ausg. der vornicänischen griech. Väter konnte nur Hippolyt verglichen werden (s. u.). Im einzelnen sind patr. apost. nach Gebhardt-Harnack-Zahn, Justin nach Otto ed. III, Irenäus nach Harvey (Kapitelzahlen nach Massuet), Clemens Alex. nach Dindorf (Oxford), Tertullian, soweit nicht in der Wiener Ausg. erschienen, nach Öhler, Origenes nach Lommatzsch zitiert. Die Angaben über die Konzilien sind nach Mansi, sacr. conciliorum ampl. collectio, ed. nova, Florenz 1759 ff., gegeben.

Mit R bezeichne ich das altrömische, mit N das nicänische, mit C das konstantinopolitanische Symbol, mit N-C die beiden letzteren als Einheit.

Corrigenda.

Zu S. 130: Achelis liest bei Hippolyt de Cho. et Antichr. 1 statt: ταῦτα ἅπερ ἅπασιν εὔγνωστα ἦν (de Lagarde): οὐ πᾶσιν, wornach das dort Gesagte zu modifizieren ist.

Zu S. 458, Anm. 1: lies Aphraat statt Ephraem.

I. Einleitung.

Etwa seit 170 begegnet uns in der Theologie der Begriff einer Glaubens- oder Wahrheitsregel, der für das Verständnis nicht geringe Schwierigkeiten bietet. Allerdings gehört noch keine umfassende Kenntnis der Quellen dazu, um empfinden und ahnen zu lassen, was ungefähr jene Väter der altkatholischen Kirche damit gemeint haben; soll man aber den Begriff fest umgrenzen und definieren, so will das schwer gelingen, und dies vor allem deshalb, weil er auf der einen Seite so ganz sicher umschrieben zu sein scheint, auf der anderen wieder so weit und flüssig ist, dass man fürchten muss, mit jeder Fixierung ihm Gewalt anzuthun. Die richtige Erkenntnis der Dinge wird aber unseres Erachtens noch dadurch erschwert, dass man sich entgegen dem regelmässigen Sprachgebrauche der alten Kirche gewöhnt hat, von Glaubensregeln in der Mehrzahl zu reden, ein Brauch, der allerdings auf Tertullian als seinen Gewährsmann sich berufen kann. Doch ist gerade die Auffassung dieses Kirchenvaters in vieler Beziehung eigenartig, und nicht zum wenigsten scheint mir der richtige Sachverhalt dadurch verdunkelt worden zu sein, dass man in Sachen der Glaubensregel vor allem an Tertullians Auktorität und an sein Verständnis sich gehalten hat. Das gilt schon für Lessing, der bekanntlich im Streite mit dem Hamburger Hauptpastor Göze die regula fidei in eine eigentümliche Beleuchtung rückte. Gesteht er doch selbst, dass Tertullian es sei, durch den er zuerst eine richtigere Vorstellung von der wahren Quelle des Glaubens erlangt habe, nämlich dass es nicht die heilige Schrift sei, sondern ein gewisses Formular, über das sich die Apostel unter einander verglichen hätten. Wir gedenken später zu zeigen, inwieweit und warum bei unserm Gegenstande Tertullian gesondert betrachtet werden muss. Mit jenem ersten Punkte hängt das Weitere innerlich zusammen, dass man den Begriff der Glaubensregel als inhaltlich

bestimmt ansieht, wie immer auch man sich die Sache vorstelle. Man scheint nicht zu merken, dass der Titel Glaubens- oder Wahrheitsnorm zunächst ein formaler und daher mannigfachen Inhalts fähig ist, sondern denkt bei ihm — das dürfte allgemein gelten — an irgendwelche lehrhafte Formulare von mässigem Umfang. Aber auch unter dieser Voraussetzung hat man erkannt, und zwar von lange her, dass die Frage, was es um die Glaubensregel sei, nur beantwortet werden könne, wenn man die Beziehungen dieser Grösse zu anderen Begriffen und Besitztümern der Theologie und Kirche ins Auge fasse. Es konnte insonderheit den Forschern nicht entgehen, in welch' enger Beziehung das, was als Glaubensregel bei verschiedenen Vätern bezeichnet wurde, zu dem Taufbekenntnisse stand. Das Verhältnis dieser Grössen ist mannigfach untersucht und bestimmt worden. Von diesen Ergebnissen ist aber noch wenig wissenschaftliches Gemeingut geworden; und auch dieses Wenige wird neuerdings wieder in Frage gestellt. Immerhin dürfte hier die Thatsache der Berührung und Verwandtschaft allgemein zugestanden werden; und dies um so bereitwilliger, als damit über vieles, z. B. über einen Ursprung des Symbols in apostolischer Zeit gar nicht präjudiziert ist.

Dagegen hat die einseitige Berücksichtigung Tertullians es weiter verschuldet, dass in Sachen der Glaubensregel eine zweite Fragstellung ganz unterlassen worden ist, nämlich die: welcher innere, positive Zusammenhang besteht zwischen der Glaubensregel und der heiligen Schrift? Wir finden es wohl durchgehends so, dass Glaubensregel und „Kanon“ als zwei selbständige Grössen nebeneinandergestellt und als etwas ganz Verschiedenes, ja als einander ausschliessend, behandelt werden. In diesem Sinne sagt schon Lessing, die regula fidei sei der Fels, auf dem die Kirche Christi erbauet worden, und nicht die Schrift; und unter gleicher Voraussetzung haben wir uns gewöhnt, als die drei Grössen, die das Wesen der altkatholischen Kirche kennzeichnen, zu nennen: das bischöfliche Amt, den Kanon heiliger Schriften und die Glaubensregel.

Auch hier hat der Sprachgebrauch auf das Verständnis verdunkelnd eingewirkt. Zwar scheint es mir nicht ganz zufällig und nicht ohne innere Bedeutung zu sein, dass sich für die normative Schriftensammlung der griechische Ausdruck κανών, dagegen für die andere normative Grösse der lateinische Ausdruck regula, der bekanntlich nicht selten ohne jeden Zusatz dasselbe bezeichnet, was sonst Glaubens- oder Wahrheitsregel heisst, in der Kirche ein-

gebürgert hat[1], aber immerhin bleibt die Thatsache bestehen, dass natürlich regula und κανών genau das Gleiche bedeuten. Da entstehen denn alsbald allerlei Fragen. Wie verhalten sich diese beiden „Normen“ zu einander? Wie ist diejenige kirchliche Entwickelung zu begreifen und wie zu beurteilen, die schliesslich in dem Satze der Konkordienformel zum Ziele kommt: sacras litteras solas unicam et certissimam illam regulam esse credimus, ad quam omnia dogmata exigere et secundum quam de omnibus tum doctrinis, tum doctoribus iudicare oporteat? (sol. decl. de comp. doctr. forma n. 3 cf. n. 9).[2] Ist der geschichtliche Gang der gewesen, dass, wie etwa Lessing es auffasst, ursprünglich die sogenannte Glaubensregel, die, was immer sie war, jedenfalls nicht in fester schriftlicher Fixierung vorlag, den „Kanon“ der Kirche bildete, allmählich aber diese ihre Würde an die kirchliche Sammlung heiliger Schriften abtrat, wie denn thatsächlich im 5. Jahrhunderte Isidor von Pelusium die Bezeichnung ὁ κανὼν τῆς ἀληθείας auf jene Schriften anwendet? Das scheint in der That noch die herrschende Meinung zu sein, welche Harnack in vorbildlicher Weise so formuliert: „Kanon war ursprünglich die Glaubensregel; die Schrift ist in Wahrheit zwischeneingekommen“.[3] Oder hat vielleicht die Kirche ursprünglich, d. h. aber in unserm Zusammenhange seit etwa 170 bis zur endgiltigen Festsetzung des biblischen Kanons, eine doppelte Norm, einen zwiefachen Kanon besessen, der später auf einen einfachen, nämlich den schriftlichen, reduziert wurde? Und wenn dies, welches war in der früheren Zeit das Verhältnis jener zwei Auktoritäten zu einander? War eine der anderen über- bezw. untergeordnet? Oder war vielleicht jeder ein

---

1) Ein Katholik, Dausch, Der neutestamentliche Schriftkanon des Clemens von Alex., 1894, schreibt S. 41, Anm. 1: „Eigentümlicherweise wurde das griechische Wort κανών terminus technicus für die Glaubensregel der Protestanten (die Bibel), die lateinische Übersetzung des Wortes regula für die Glaubensregel der Katholiken“ (sc. „Die Kirche“ S. 55).

2) Vgl. dazu schon Apol. XXVII (XIII), 60 Müller p. 284: ceterum exempla iuxta regulam, hoc est, iuxta scripturas certas et claras, non contra regulam seu contra scripturas interpretari convenit und die bekannte Stelle Artic. Smalc. II, 2, 15 Müller p. 303: regulam autem aliam habemus ut videlicet verbum dei condat articulos fidei.

3) II, 85 Anm. 4 a. E., doch fügt er obigen Worten die Einschränkung bei: „so jedoch, dass ihre (sc. der Schrift) Autorität allerdings eine noch weiter zurückliegende Begründung hatte, nämlich an dem A. T. und den Herrnworten“.

besonderes Herrschaftsgebiet in der Kirche eingeräumt? Berief man sich vielleicht in dem einen Falle auf die Schrift, im andern auf die Glaubensregel? Und welches war dann das je verschiedene Gebiet, für das die eine oder andere Auktorität massgebend war? Alles das sind Fragen, die im Wesentlichen noch zu beantworten sind. Die Untersuchung darüber erfordert es auch, die Beziehungen der Glaubensregel zum Taufbekenntnisse nochmals zu erörtern. Dabei ist es aber nicht angängig, einen festen terminus ad quem auch nur für den ersten Theil der. Untersuchung festzusetzen. Im allgemeinen wollen wir uns da innerhalb der zeitlichen Schranken der sogen. altkatholischen Kirche halten, d. h. nicht über das Nicänum hinabgehen. Denn jener Zeitraum ist doch wohl nach allgemeiner Annahme der, in dem die seltsame Grösse der regula fidei ihren eigentlichen Bereich hat. Jedenfalls hat gerade auch Lessing in der Auseinandersetzung mit Walch diesen terminus als Abschluss genommen. Andrerseits sind doch auch spätere Ausläufer der Entwickelung lehrreich und darum gelegentlich schon hier anzuziehen. Im übrigen denken wir die Entwickelung, die der Begriff der Glaubensregel in der nachnicänischen Zeit genommen hat, selbständig zu verfolgen, um zuletzt von dem Anfange unserer Untersuchung aus rückwärts gehend die Ursprünge jenes Geschichtsverlaufes aufzudecken. Dass wir darauf bedacht sein müssen, und dies für den je früheren Zeitraum desto mehr, die Verschiedenheiten der kirchlichen Gebiete und Lehrer nicht zu übersehen, mag noch besonders erwähnt werden.

II. Name und allgemeiner Begriff der Glaubensregel.

Wir haben uns gewöhnt, von den verschiedenen Bezeichnungen, die die alte Kirche für ein und dieselbe Sache verwendete, die eine beizubehalten: Glaubensregel, regula fidei, κανὼν τῆς πίστεως. Das hat in der That auch eine gewisse Berechtigung, weil dieser Ausdruck nicht nur ziemlich häufig vorkommt, sondern, wie es scheint, auch die andern überdauert hat. Am verwandtesten mit ihm ist der, soviel wir wissen, ältere Ausdruck Wahrheitsregel, κανὼν τῆς ἀληθείας, regula veritatis. Dieser begegnet uns zuerst bei Dionysius von Korinth um 170, von dem Eusebius (hist. eccl. IV, 23, 4) einen Brief kannte ἐν ᾗ τὴν Μαρκίωνος αἵρεσιν πολεμῶν τῷ τῆς ἀληθείας παρίσταται κανόνι. Dass nämlich hier der Ausdruck ὁ κανὼν τῆς ἀληθείας dem Dionysius selbst angehöre, wird dadurch höchst wahrscheinlich, dass Eusebius selbst denselben nie verwendet, sondern für die gleiche Sache etwa κανὼν ἐκκλησίας (VI, 2, 14) oder κανὼν ἐκκλησιαστικός (VI, 33, 1) oder noch weiter abweichende Ausdrücke braucht. Dagegen finden wir jene Bezeichnung weiter bei Irenäus als einzige und regelmässige[1], öfters bei Tertullian[2], bei Hippolyt[3], bei Clemens Alexandrinus[4], in den Clementinen[5], das eine oder andere Mal bei Origenes[6], ferner wieder regelmässig bei

1) Adv. haer. I, 9, 4. 22, 1. II, 27, 1. III, 2, 1. 11, 1. 12, 6. 15, 1. IV, 35, 4.

2) Apolog. c. 47. adv. Hermog. c. 1. de pudic. c. 8 a. E.

3) Refut. X, 5.

4) Strom. IV, 1, 3. VI, 15, 124. VII, 16, 94.

5) Ep. Petri ad Jacob. n. 3.

6) in Luc. hom. 25. de princip. III, 3, 4 contra regulam christianae veritatis. Vielleicht aber kommt der Ausdruck, der sonst dem Origenes fehlt, auf Rechnung des Übersetzers.

Novatian[1], dann im Briefe Firmilians von Cäsarea in Kappadozien an Cyprian[2], in dem Berichte über das concilium Carthaginiense[3] und in einem Schreiben der Synode von Arles an Papst Sylvester (Mansi II, 469). Von da ab scheint er zurückzutreten; doch findet er sich noch sporadisch, wie bei Isidor von Pelusium (ep. IV, 114), Maximus von Turin (hom. 83), Fulgentius von Ruspe († 553, Casp. II, 247). Den Ausdruck Glaubensregel dagegen treffen wir erstmalig in einem Schreiben des Polykrates von Ephesus (Eus. hist. eccl. V, 24, 6), ferner in dem sogen. kleinen Labyrinth (Hippolyt? Eus. l. c. V, 28, 13), häufig bei Tertullian[4], gelegentlich bei Clemens Alexandrinus[5], aber auch noch viel später bei Gregor von Nyssa[6], Nicetas von Remesiana[7], Augustin[8], Theodot von Ancyra[9], Theodoret[10], Phöbadius von Aginnum[11], Leo dem Gr.[12], auf den Synoden zu Konstantinopel 448 und Chalcedon im Munde von Griechen und Lateinern[13], und, auch abgesehen von Zeugen späterer Zeit, noch bei dem und jenem anderen Schriftsteller an Stellen, die noch zur Sprache kommen werden.

Verfolgen wir den Sprachgebrauch weiter, so zeigt sich, dass zuweilen statt regula oder κανών mit jenen Genitiven sich das blosse Wort Kanon oder Regel offenbar in gleichem Sinne findet. So lesen wir in einem Synodalschreiben gegen Paulus von Samosata bei Eus. VII, 30, 6 ὅπου γε ἀποστὰς τοῦ κανόνος ἐπὶ κίβδηλα καὶ νόθα διδάγματα μετελήλυθεν, während es vorher von ihm heisst n. 4

1) De trinitate sive de regula fidei (dieser Nebentitel stammt eben wegen des Sprachgebrauchs schwerlich von ihm selbst) c. 1 a. A. c. 9 a. A. c. 11 a. E. c. 17. c. 21 a. A. c. 29.

2) Cypr. ep. 75, 3. 24.

3) Unter n. 37. Opp. Cypr. (Wiener Ausg.) III, 1, S. 450.

4) De praescr. haeret. c. 12. 13. 26. adv. Marc. IV, 2. 36. adv. Prax. c. 3 a. A. de monog. c. 2. de virg. vel. c. 1.

5) Strom IV, 15, 98 a. E.

6) ep. III P. G 46, 1024 C τῷ ἀρχαίῳ κανόνι τῆς πίστεως.

7) In seiner Symbolauslegung bei Caspari V, S. 354.

8) Enchir. ad Laurent. n. 56. sermo 186, 2. de symb. ad catech. n. 1. sermo 213, 1. retractat. II, 3.

9) In seiner Auslegung des Nicaenum c. 9 (zweimal) P. G. 77, 1313 ff.

10) Ep. 113 P. G. 83, 1317 A.

11) Adv. Arian. c. 6.

12) sermo 62, 2 ep. 129, 3.

13) Mansi VI, 773. VII, 9.

τοῦ — τὴν πίστιν ἣν καὶ αὐτὸς πρότερον εἶχε μὴ φυλάξαντος.[1] Während aber hier sich vermuten lässt, dass doch vielleicht hinter κανόνος ein τῆς πίστεως ausgefallen sei, so gebraucht jedenfalls der zuweilen auch griechisch schreibende Tertullian recht oft ein blosses regula.[2]

Hier bleiben wir zunächst stehen, um den äusserlichen Wortsinn jener Ausdrücke festzustellen. Κανών bezeichnet ursprünglich ein gerades Holz, dann ein Richtscheit, aber auch ein Loth. Durch beide werden gerade Linien hergestellt und von krummen unterschieden. Von da aus gewinnt κ. den übertragenen Begriff der Regel oder des Massgebenden. Das erläutert am anschaulichsten eine Stelle des Theodot von Ancyra, der von N sagt: οὗτοι μὲν οἱ τῶν πατέρων λόγοι τὴν περὶ τοῦ μονογενοῦς πίστιν ἡμῖν ἐκτιθέμενοι καθάπερ τινὰ κανόνα πᾶσαν ἐπίνοιαν ἀνθρώπων διορθούμενοι. Ὥσπερ γὰρ σφαλλομένην αἴσθησιν περὶ τὴν εὐθύτητα τοῦ ξύλου διορθοῦται κανών, τῆς διαστροφῆς ἔλεγχος γινόμενος· οὕτως ὁ λόγος οὗτος τῶν ἀνθρώπων διορθοῦται τὴν ἔννοιαν, ἐπινοίας (?) τὴν πίστιν ἡμῶν διαστρέφειν ἐθέλουσιν (expos. symb. Nic. 8). Hierbei kommt es nicht auf Länge oder Kürze, sondern nur auf die unbeugsame Geradheit des Massstabes an, daher bei κανών oft ein ἀκλινής steht. Etwas verschieden davon ist die fast häufigere Vorstellung eines Längenmasses, mit dem bei Messungen nur dann richtige Resultate erzielt werden, wenn es weder verkürzt noch verlängert wird. Daher wird dann das richtige Verhalten einem κανών gegenüber immer darein gesetzt, dass man nichts dazu-, nichts davonthue: μήτε ἀφαιρεῖν μήτε προςτιθέναι (vgl. Suicer s. v.). Doch werden beide Bilder nicht streng auseinandergehalten.

Die weitere Frage ist, wie wohl jene beiden Genitive bei κανών zu fassen sind.[3] Ist der Sinn etwa der: Regel, Massstab für den Glauben, für die Wahrheit? Ursprünglich jedenfalls nicht.

---

1) Vgl. noch Clem. Alex. strom. III, 18, 105 κατὰ τὸν ὑγιῆ κανόνα und l. c. 109: ἐπὶ τῆς παρὰ τὸν κανόνα ἡδονῆς. Concil. Neocaesareens. canones (kurz vor Nicäa) can. 14 (Routh reliqu. sacr. IV², 185 διάκονοι ἑπτὰ ὀφείλουσιν εἶναι κατὰ τὸν κανόνα, und Dionys. Rom. (bei Basilius de spir. scto c. 29 n. 72 παρὰ τῶν πρὸ ἡμῶν πρεσβυτέρων τύπον καὶ κανόνα παρειληφότες — καταπαύομεν· τῷ δὲ θεῷ πατρί, καὶ υἱῷ τῷ κυρίῳ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ σὺν τῷ ἁγίῳ πνεύματι δόξα καὶ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν.

2) Z. B. de praescr. 3. 13 a. E. 14.

3) Vgl. zum Folgenden Th. Zahn, Glaubensregel S. 314 f.

Vielmehr ist der Glaube oder die Wahrheit als die Regel gedacht, nach der man sich in der Kirche zu richten hat; nicht aber sind sie selbst einem Kanon unterworfen. Mit Recht hat man für diese Auffassung sich auf Irenäus berufen, der einmal sagt: wir haben als Kanon die Wahrheit selber.[1] Aber auch andere Stellen sprechen dafür. Ganz an Irenäus klingt es an, wenn Clemens Alexandrinus sagt (strom. VII, 16, 94): Denn am höchsten muss irren, wer sich an die höchsten Dinge macht, wenn er nicht die Wahrheitsregel von der Wahrheit selber hat. Oder wenn es bei dem römischen Anonymus (Eus. V, 28, 13) von den Monarchianern heisst: πίστεώς τε ἀρχαίας κανόνα ἠθετήκασι, oder wenn Origenes (Rufin) von einer regula apostolicae veritatis redet (sel. in Psalm. hom. IV, 1), so beweisen hier die Attribute ἀρχαίας und apostolicae, dass nicht an eine Norm für den alten Glauben oder die apostolische Wahrheit, sondern an die Norm, die der alte Glaube oder die apostolische Wahrheit selber ist, gedacht wird. Das Gleiche erhellt aus einer anderen Stelle bei Eusebius (III, 32, 7), wo dieser höchst wahrscheinlich den Hegesipp selber von den Häretikern sagen lässt: παραφθείρειν ἐπιχειρούντων τὸν ὑγιῆ κανόνα τοῦ σωτηρίου κηρύγματος: die die gesunde Norm der heilsmässigen Predigt zu verfälschen suchten. Nicht minder sprechen für jene Fassung die Stellen, wo zu regula neben fidei oder veritatis noch ein zweiter Genitiv tritt[2], sowie auch die etwas seltenere, aber doch unmissverständliche Bezeichnung regula pietatis, die besonders häufig in Rufins Übersetzung von περὶ ἀρχῶν sich findet[3] und jedenfalls auf seine Rechnung kommt, da an vergleichbaren Stellen der Grundtext des Origenes entweder nichts dem Gleiches oder nur ein τὸ εὐσεβές bietet.[4] Allerdings ist auch dieses zweifellos, dass schon frühe, besonders durch Tertullian, das Verständnis des Begriffes sich dahin verschob, dass man unter der Glaubensregel das

---

1) II, 28, 1 habentes itaque regulam ipsam veritatem.

2) Cypr. ep. 75, 24 nec te informare ad regulam veritatis et pacis vel apostoli praecepta potuerunt monentis et dicentis etc. Ähnliches gilt von ep. 75, 3 de vobis autem cognoscentes, quod secundum regulam veritatis et sapientiam Christi hoc, de quo nunc quaeritur, disposueritis; und von Origenes, der de princ. II, 9, 4 sagt, alles in der Welt sei so, ut aequitatis et iustitiae regula expetit.

3) I, 5, 4. II, 1, 7. 17. 21. III, 5, 3. IV, 26. Vgl. noch das Fragm. aus dem Tituskommentar (L. V, 285).

4) Vgl. III, 1, 17 L. XXI, 288 ut pietatis regulam evidentissima assertione teneamus und dazu den Grundtext l. c. 394 f.

Gesetz verstand, wornach sich der Glaube zu richten habe. Infolgedessen redete man von einer lex fidei oder einer regula credendi.[1] Aber dies hängt deutlich mit der Verkehrung und Entleerung des Glaubensbegriffes zusammen. Während bei der ursprünglichen Auffassung der Glaube nie ohne seinen Inhalt gedacht wird — der reife, männliche, gesättigte Glaube ist das, was in der Kirche regiert —, so wird er nun bloss als psychologische Lebensbewegung, als ein leeres Gefäss vorgestellt, in welches die Wahrheit hineingefüllt wird. Die Wahrheit steht dann dem Glauben äusserlich und gebietend gegenüber; und des Menschen Glaube unterwirft sich ihr, um damit etwas Verdienstliches zu leisten.[2]

Neben jenen bedeutsamsten Ausdrücken werden aber häufig noch andere offenbar ganz synonym gebraucht. Wir nennen zunächst die, wo wenigstens der Begriff κανών bezw. regula geblieben ist. Solche sind κανὼν ἐκκλησιαστικός[2] oder κ. τῆς ἐκκλησίας[3], zuweilen auch κανών ἀποστολικός[4] oder regula catholica.[5] Zuweilen steht auch für oder neben κανών ein sinnverwandtes Wort, wie z. B. θεσμός oder γνώμων oder ὅρος.[6] Dabei ist immer der Begriff des Normativen erhalten geblieben.

Es lässt sich aber gar nicht bestreiten, wenn es auch vorläufig noch unerklärt bleiben muss, dass als Synonyma für die bisher besprochenen Ausdrücke auch solche vorkommen, in denen

---

1) Tert. de virg. vel. c. 1. Novatian de trinit. c. 16. Dies war bei regula fidei leichter möglich, als bei regula veritatis, ja bei diesem Terminus fast ausgeschlossen.

2) Charakteristisch dafür Tert. adv. Marc. IV, 36 ut et nos regulam simulque mercedem fidei disceremus.

3) So besonders häufig Clem. Alex. strom. I, 19, 96. VI, 15, 125. VI, 18, 165. VII, 15, 90. 16, 105. Cyprian ep. 75, 10. Concil. Antiochen. a. 269 (Hahn S. 178). Orig. ep. ad Tit. (L. V, 292). Eusebius hist. eccl. VI, 2, 14. 24, 3. 33, 1 alexandrinisches Synodalschreiben a. 339 (Mansi II, 1293). Rufin de adulterat. libr. Orig. (opp. Orig. ed. Lommatzsch XXV, 386).

4) Alexander von Alexandrien ep. bei Theodoret hist. eccl. I, 4 n. 2.

5) Cypr. ep. 70, 1. Augustin: enchir. ad Laurent. c. 8 illustres catholicae regulae defensores. Vgl. dagegen bei demselben contra Felicem II, 6 (Wiener Ausg. 25) den canon catholicus = heilige Schriftensammlung.

6) Hippolyt ref. X, 5: ὁ τῆς ἀληθείας ὅρος (bald darauf ὁ τῆς ἀλ. καν.). Eus. V, 20, 1 τὸν ὑγιῆ τῆς ἐκκλησίας θεσμόν, Theodoret ep. 90 κανὼν καὶ γνώμων. Desgl. Chrysost. in 2. Cor. hom. 13 a. E. Gregor Naz. ep. II ad Cledon. (P. G. 37, 193 B): σύντομον ὅρον τινὰ καὶ κανόνα τοῦ ἡμετέρου φρονήματος.

das Normative nicht ohne weiteres offenliegt. Unter diesen sind besonders häufig die Namen παράδοσις (traditio) und κήρυγμα (praedicatio), gewöhnlich mit einem attributiven Zusatz. Man hat sich nun allerdings in neuerer Zeit besonders nach Harnack gewöhnt, gerade von dem κήρυγμα als von etwas zu reden, das von der Glaubensregel, wie man sie gewöhnlich sich vorstellt, zu unterscheiden sei; und man wird dann diese unsre Zusammenstellung von vornherein anfechten. Dagegen aber ist zu sagen, dass einerseits die Gleichung: Glaubensregel = κήρυγμα sich in unzweideutiger Weise belegen lässt, und dass doch andrerseits ebensowenig damit schon eine völlige sachliche Identität zwischen dem, was verschiedene Schriftsteller κήρυγμα nennen, behauptet ist, als auch nur der Begriff Glaubens- oder Wahrheitsregel überall völlig dasselbe meint. Es ist zunächst bei Irenäus ausser allem Zweifel, dass er eben das, was er zuvor als κανὼν τῆς ἀληθείας I, 9, 4 bezeichnet hat, darnach τὴν ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας κηρυσσομένην ἀλήθειαν 9, 5 τὸ κήρυγμα 10, 2 τὸ κήρυγμα τῆς ἀληθείας ibid. nennt.[1] Und in demselben Zusammenhange, wie auch sonst in seinem Werke, wechselt mit diesen Ausdrücken der andere ab: παράδοσις I, 10, 2 (zweimal), zuweilen durch Zusätze als apostolische oder kirchliche charakterisiert.[2] In gleicher Weise wird beides zusammengefasst, wenn Eusebius (IV, 8, 2) von Hegesipp, wahrscheinlich mit dessen eigenen Worten, sagt, dass er τὴν ἀπλανῆ παράδοσιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος erklärt habe.[3] Ähnlich redet Clemens Alexandrinus von der ἀληθὴς τῆς μακαρίας διδασκαλίας παράδοσις (strom. I, 1, 11).[4] Von da aus verschwindet auch jeder Schein eines Grundes, das was Origenes in seinem dogmatischen Werke regelmässig als τὸ κήρυγμα τὸ ἐκκλησιαστικόν bezeichnet, hier beiseite zu lassen. In der Übersetzung heisst es zu-

1) τὸ κήρυγμα τῆς ἀληθείας noch III, 3, 3. 4. IV, 41, 4. ecclesiae praedicatio V, 20, 1. 2.

2) Von anderen Stellen vgl. III, 3, 3 apostolica ecclesiae traditio — ἥ τε ἀπὸ τῶν ἀποστόλων ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ παράδοσις καὶ τὸ τῆς ἀληθείας κήρυγμα. III, 3, 4 a. E. III, 4, 1 veritatis traditio. III, 4, 2 vetus (apostolorum) traditio. V, 20, 1 und seine verloren gegangene Schrift εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος (Eus. hist. eccl. V, 26).

3) Vgl. noch Eus. III, 32, 8, wo es wahrscheinlich auch mit Worten des Hegesipp heisst: τῷ τῆς ἀληθείας κηρύγματι τὴν ψευδώνυμον γνῶσιν ἀντικηρύττειν ἐπεχείρουν.

4) Vgl. noch strom. VII, 16, 95 ἡ ἐκκλησιαστικὴ παράδοσις und die Schrift Hippolyts: παράδοσις ἀποστολική auf der Säule.

weilen auch die ecclesiastica et apostolica traditio I, 1, 2 oder praedicatio apostolica I, 1, 4; und wenn es von diesem κήρυγμα heisst, dass er damit certam lineam manifestamque regulam aufstellen wolle (I, 2), so ist vollends die begriffliche Identität mit dem, was sonst Glaubensregel heisst, dargethan. In gleichem Sinne redet Dionysius von Rom von τὸ σεμνότατον κήρυγμα τῆς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ [1], oder auch zuweilen Athanasius vom κήρυγμα [2], während er sonst wohl von ἀποστολικὴ παράδοσις (ep. ad Adelph. c. 6), besonders gern aber von dem σκοπὸς oder auch χαρακτὴρ τῆς πίστεως oder σκοπὸς ἐκκλησιαστικός redet, den die orthodoxen Christen ὥσπερ κανόνι anwendeten [3], während dagegen die Arianer ihrer ἀσέβεια als κανών folgten (c. Arian. or. I, 52). Bei Tertullian findet sich, so viel ich sehe, der Begriff des κήρυγμα nicht so ausgeprägt, dagegen tritt bei ihm stark hervor die Gleichsetzung der regula mit der apostolischen Tradition (z. B. adv. Marc. I, 21; de praescr. haeret. c. 21 a. E.). [4] Nicht ganz selten tritt an die Stelle von κήρυγμα auch der Begriff des φρόνημα mit einem entsprechenden Adjektivum (z. B. Gregor Naz. s. S. 9, Anm. 6).

Nun scheint freilich diesen Bezeichnungen, welche ohne das Wort κανών gebildet sind, ein wesentlicher Begriff, eben der des Normativen, zu fehlen. Doch ist das nur Schein. Denn in Bezeichnungen wie kirchliche Verkündigung oder apostolische Überlieferung sind die Attribute das Betonte, und in ihnen liegt denn auch das Normative. Weil etwas zu der Überlieferung gehört, die von den Aposteln herstammt, oder weil es einen Bestandteil bildet der Verkündigung, die in der ganzen Kirche unter dem Himmel ergeht, darum ist es auch normativ und verbindlich für jeden. Diese Synonyma erläutern uns aber auch den Begriff des κανών nach seinem allgemeinsten Inhalte. Auch an ihm haften die beiden

---

1) Bei Athanasius ep. de decr. synodi Nicaen. c. 26.

2) Ep. ad Serap. I, 28 καὶ τοῦτό ἐστιν εἰς πᾶσαν τὴν ὑπ' οὐρανὸν ἐκκλησίαν τὸ κήρυγμα.

3) Or. III contra Arian. c. 28 ἐὰν μάλιστα καὶ νῦν τὸν σκοπὸν τῆς καθ' ἡμᾶς τοὺς Χριστιανοὺς πίστεως λάβωμεν καὶ τούτῳ ὥσπερ κανόνι χρησάμενοι προσέχωμεν ὡς εἶπεν ὁ ἀπόστ. τῇ ἀναγνώσει τῆς θεοπνεύστου γραφῆς. c. 35, 500. c. 57, 445 A τόν τε σκοπὸν τὸν ἐκκλησιαστικὸν ὡς ἄγκυραν τῆς πίστεως ἐπεγίνωσκον. Dagegen findet sich ὁ χαρακτὴρ τῆς ἐν Χριστῷ πίστεως ep. ad Serap. II, 7. 8. III, 7: τῆς μὲν οὖν καθολικῆς πίστεως ὁ χαρακτὴρ οὗτος.

4) Doch vgl. praedicatio (evangelica) adv. Marc. V, 20.

Merkmale des „Kirchlichen" und „Apostolischen" zugleich, wie wir denn schon fanden, dass dergleichen Adjektiva auch zu κανών hinzugesetzt wurden.[1] Beide Merkmale bilden im Grunde eins, insofern kirchlich das ist, was zuerst apostolisch war, und apostolisch das, was alsbald kirchlich wurde. Die beliebige Vertauschung beider Adjektive setzt die Überzeugung voraus, dass die Kirche beim Apostolischen verblieben ist, welch letzteres natürlich im entscheidenden Falle als das eigentlich konstitutive Merkmal der regula oder des κανών erscheint. Mithin kann bereits auf Grund der sprachlichen Untersuchung festgestellt werden, dass die Kirche in ihrem κανών Apostolisches oder das Apostolische kanonisiert hat. Freilich ist damit noch sehr wenig gesagt. Denn was hielt man für apostolisch, und woher entnahm man es? Solange dies nicht bestimmt beantwortet war, liess auch die Näherbestimmung „apostolisch" für den Begriff der regula noch den weitesten Spielraum.

Hiermit haben wir den wesentlichen Sprachgebrauch für die Glaubensregel umschrieben. Es bedarf nur noch eines besonderen Hinweises darauf, dass der Begriff wie die Namen dafür keinen Plural zulassen. So gewiss Glaube und Wahrheit nur eines sind, kann es auch nur eine Glaubens- oder Wahrheitsnorm geben; und wenigstens der Ausdruck Glaubensregeln ist für die alte Kirche unerhört. Nicht anders verhält es sich mit den Begriffen κήρυγμα und παράδοσις. Selbst der letztere, wo er in dem eben dargelegten Sinne und Zusammenhange vorkommt, bezeichnet eine einheitliche Grösse. Aber, wird man einwenden, wir hören doch auch schon in der alten Kirche von regulae und canones; und erstere wenigstens scheinen nichts anderes bezeichnen zu sollen, als was sonst regula fidei oder ähnlich benannt wird. Aber dieser Sprachgebrauch ist eine Besonderheit Tertullians, dem das Wort regula schon als Juristen und wohl auch als Stoiker geläufig und, wie es scheint, besonders sympathisch war. Daher finden wir es bei ihm nicht nur auffallend häufig, sondern auch in mannigfacher Bedeutung verwendet, so dass man durchaus nicht immer, wo er das Wort regula verwendet, an diejenige Grösse zu denken hat, die er sonst auch regula fidei oder veritatis (s. o.) nennt. Sehr oft bezeichnet regula bei ihm das logische Gesetz. Gegen Traditoren, welche sich auf Christi Wort beriefen,

1) Vgl. auch Harnack I, S. 243 f., Anm. 1: „Die regula galt selbstverständlich als die apostolische".

erklärt er: omnium iam nunc dominicarum pronuntiationum sui sunt et causae et regulae termini, non in infinitum nec ad omnia spectant (de fuga in persec. c. 13). Oder aus dem Gleichnisse vom Samenkorn folgert er, dass der Mensch in demselben Fleische auferstehen werde: nihil enim adversus regulam exempli licebit intelligi (de res. carn. c. 52). Ferner werden bei einer Beweisführung die zugestandenen Axiome samt den Ableitungen daraus regulae im Plural genannt. So stellt Tertullian gegen die zwei Götter Marcions dies als allgemein angenommene Definition Gottes auf: deum summum esse magnum (adv. Marc. I, 3). Mit dieser regula summi magni (I, 6. 5. 7.) operiert er gegen die Annahme zweier gleicher, wie zweier verschiedener Götter. Diese regula zerfällt in Teilregeln; so spricht er davon, dass eine andere summi magni regula (c. 7 geg. E.) keine Beschränkung für das höchste Wesen zulasse. Wo es sich um die Güte Gottes handelt, da werden certae regulae aufgestellt, um nach ihnen die Güte Gottes zu bemessen (adv. Marc. I, 22ff.). Eine solche regula ist z. B., dass rechte Güte sich sofort beweisen müsse, wenn sie benötigt wird (I, 22), eine andere die: sicut naturalia, ita rationalia esse in deo omnia (I, 23). Im Rückblick auf die Beweisführung des ersten Buches erklärt Tertullian, er habe den falschen Gott Marcions abgethan regulis certis et unicam et perfectam praescribentibus divinitatem (II, 1). In ähnlicher Weise begründet er gegen Hermogenes den Satz, dass Gott alles aus nichts geschaffen habe, folgendermassen: unici dei status hanc regulam vindicat, non aliter unici, nisi quia solius, non aliter unius, nisi quia nihil cum illo (adv. Hermog. c. 17). Über den rein logischen Begriff führt es auch nicht hinaus, wenn die Katholiker ermahnt werden, den Apostel Paulus nicht contra formam et regulam doctrinarum eius zu verstehen (de pudic. c. 15 a. E.). Während nun diese und ähnliche Stellen mit unserem Gegenstande überhaupt nichts zu thun haben, so findet sich doch bei Tertullian auch im Gebiete der sogen. Glaubensregel ein pluralischer Gebrauch von regula, wie er z. B. bei Irenäus ebenso unbeweisbar, als undenkbar ist. So sagt er, die vier Evangelisten seien iisdem regulis exorsi (adv. Marc. IV, 2)[1]; oder er nennt den Glauben an Christus cum toto ordine dei crea-

1) Lehrreich ist, was er hinzusetzt: quantum ad unicum deum attinet creatorem et Christum eius, natum ex virgine, supplementum legis et prophetarum.

toris die principalis regula (de monog. c. 2). Bald spricht er von der regula unsrer Hoffnung (de resur. c. 48) oder von Regeln des Glaubens und der Hoffnung (aliqua fidei aut spei regula de ieiun. c. 1) oder von regulae fidei et disciplinae (de pudic. c. 19), von regulae sacramentorum (adv. Marc. V, 20), endlich sehr allgemein von regulae dei (de anima c. 1), nach denen er die Fragen über die Seele entscheiden will.[1] Diese Ausdrucksweise lässt sich mit der andern, wo doch auch Tertullian, oft mit besonderer Betonung, von der einen regula redet, ohne Schwierigkeit vereinbaren. Da nämlich die regula einen reichen Inhalt hat, so wendet er auch für die einzelnen Stücke und Bestandteile derselben den Begriff regula an, so dass also die eine grosse regula in viele kleine Teil-regulae sich zerlegen lässt. Anders dagegen verhält es sich mit den Stellen, wo Tertullian von regulae der Häretiker, insbesondere der Gnostiker, redet. Wie diese zu verstehen seien, wird in einem späteren Abschnitte erörtert werden. Da wird sich auch zeigen, dass wiederum Tertullians Ausdrucksweise singulär ist, und dass auch nicht Irenäus ihm darin zur Seite tritt. Denn wenn auch in der lateinischen Übersetzung seines Werkes wiederholt von regulae der Gnostiker die Rede ist (z. B. I, 31, 3; III, 11, 3. 16, 5), so hat dies mit der von Irenäus sonst κανὼν τῆς ἀληθείας genannten Grösse schon deswegen nichts zu thun, weil an jenen Stellen regulae nicht Übersetzung eines griechischen κανόνες, sondern von ὑποθέσεις ist (vgl. vorläufig I, 20, 3). Der kirchenrechtliche Gebrauch von κανών endlich, wie er seit etwa 300 aufkommt, hat zwar seine Wurzel in dem älteren Begriffe, bleibt aber für uns hier ausser Betracht. Im übrigen sei bereits hier darauf hingedeutet, dass die blosse Formelstatistik und Wortexegese einen untergeordneten Wert für die ganze Untersuchung hat. Sie giebt uns wohl vorläufige Direktiven, erweist sich aber nicht als hinreichend, um das hier vorliegende Problem richtig anzufassen, geschweige denn es zu lösen. An einem späteren Orte werden wir auf diesen Punkt zurückkommen.

Äusserliche Beobachtungen sind es im wesentlichen, die wir bisher registriert haben. Nun erhebt sich aber erst die Frage, was hat man sich eigentlich unter der „apostolischen Glaubensregel“ vor-

1) Vgl. auch adv. Marc. V, 8 a. E. si haec omnia facilius a me proferuntur et utique conspirantia regulis et dispositionibus et disciplinis creatoris sine dubio dei mei erit et Christus et spiritus et apostolus.

zustellen? Was bezeichnete man mit diesem Titel? Denn dass er nicht als nomen proprium eine ganz bestimmte konkrete Grösse benenne, dürfte schon aus der Verschiedenheit der Antworten hervorgehen, die die Gelehrten auf unsre Frage gegeben haben. Zunächst nun ist es unverkennbar, dass wenn auch nicht an allen, so doch an den meisten Stellen die Glaubensregel ihrem Inhalte nach als Lehre, bezw. als Verkündigung gewisser heilsmässiger Thatsachen und Gedanken erscheint. Irgend eine Lehrsumme stellt man sich daher gemeinhin unter ihr vor. Woher aber hatte man diesen ihren Inhalt, und wo lag er vor? Da hat uns denn Th. Zahn nicht ohne Vorgang älterer Gelehrter die Antwort gegeben: Die Glaubensregel ist das Taufbekenntnis der alten Kirche.[1] Diese These hat weithin den Beifall der Forscher gefunden. Im allgemeinen erkennt sie auch Harnack an. Nur gegen ihre spezielle Auffassung hat er Bedenken ausgesprochen, die allerdings, in ihre Konsequenzen verfolgt, von weittragender Bedeutung sind.[2] Kattenbusch urteilt, „unter protestantischen Theologen stehe die Frage wesentlich nur noch so, dass man zwischen Th. Zahns und A. Harnacks Auffassung schwankt", und bestimmt den Unterschied beider dahin, „dass Zahn meint, das Symbol selbst, die Formel nude pure als solche sei auch die Glaubensregel gewesen, Harnack dagegen annimmt, nur das interpretierte Symbol habe als solche gedient" (Apostolikum II, S. 81 f.): also hier wie dort ist doch das Symbol = regula fidei. Und so ist es in der Hauptsache auch bei Kattenbusch selbst, nur dass noch unbedingter als bei Harnack unter dem Symbol das alte römische Symbol verstanden wird. Allerdings finden wir bei ihm Erkenntnisse, die über die bisherige Fragstellung hinausführen könnten; er macht von ihnen aber nicht dazu Gebrauch, den hergebrachten Begriff von regula fidei grundsätzlich umzugestalten.

1) In seinem oben genannten Aufsatze S. 306 f. Vgl. die Darlegung von Hahn, S. 1, Anm. 1.

2) I, S. 295, Anm. 2: Zahn hat wesentlich (2. Aufl.: ganz) recht, wenn er behauptet, die Glaubensregel sei das Taufbekenntnis; aber er hat, soweit ich zu urteilen vermag, den Notstand nicht eingesehen, in dem sich die altkatholischen Väter befunden haben und den zu verdecken ihnen nicht gelungen ist. Dieser Notstand lag darin, dass man ein fest formuliertes und dabei bestimmt interpretiertes apostolisches Lehrbekenntnis bedurfte, während man doch nur ein fest formuliertes, aber nicht interpretiertes Taufbekenntnis und daneben eine gar nicht formulierte kirchliche Überlieferung, die allerdings die gröbsten gnostischen Thesen ausschloss, besass.

Auf alle Fälle dürfte mit dem Satze Th. Zahns ein wichtiger Fortschritt zum Richtigen hin gemacht sein. Wir versuchen zunächst den von ihm eingeschlagenen Weg noch etwas weiter zu verfolgen. Zu dem Zwecke ist es aber unumgänglich nötig, die Vorfrage zu erledigen, ob denn überhaupt für den bezeichneten Zeitraum, nämlich für das sogen. altkatholische Zeitalter, das Vorhandensein eines Taufbekenntnisses in demselben Umfange sich belegen lässt, als die fragliche Grösse der regula fidei vorkommt. Das giebt uns die Aufgabe für den folgenden Abschnitt. Hat die Kirche in der Zeit von rund 170—325 in ihrer Gesamtheit ein und zwar ein im Ganzen gleiches Taufbekenntnis besessen?

III. Das Taufbekenntnis in der vornicänischen Kirche.

Dass seit dem vierten Jahrhunderte die gesamte Kirche des Morgen- wie Abendlandes Taufbekenntnisse besass, ihren Katechumenen übergab und von ihnen bei der Taufe bekannt werden liess, dass ferner diese Taufbekenntnisse bei aller lokalen Verschiedenheit doch einen gemeinsamen Grundtypus trugen, wie er noch in dem sogen. Nicaeno-Constantinopolitanum nicht minder als in dem bei uns gebräuchlichen Apostolikum erkennbar ist, dass ferner die Theologen und Christen jener Zeit, obgleich ihnen die Mannigfaltigkeit der Formeln nicht verborgen war, die verschiedenen Taufbekenntnisse als eine einheitliche Grösse, als ein Bekenntnis ansahen, das die ganze Kirche und alle ihre Glieder zur Einheit des Glaubens verknüpfe und das Kennzeichen des Christen bilde, dass man endlich das nie bestrittene Bewusstsein hatte, jene Verwendung eines Taufsymbols sei nicht erst in einer späteren Zeit aufgebracht worden, sondern der Kirche von den Aposteln her mit dem Christentume zugekommen: alles das sind Erkenntnisse, die im Ganzen für die Mehrzahl der Forscher auf unserm Gebiete feststehen, wenngleich sie nicht immer in entsprechender Weise und am gehörigen Orte geltend gemacht werden. Nur Kattenbusch glaubt inbetreff des Orients noch bezweifeln zu dürfen, sowohl dass man um 380 bereits allerwärts ein Taufbekenntnis besessen habe als auch, dass es überall über die „nackte“ trinitarische Formel hinausgegangen sei. Ich meine bereits in meinem Marcus Eremita darauf geantwortet zu haben (S. 197 ff.). Es geht nicht an, jenes auch im Orient überall nachweisbare Bewusstsein von der Ökumenizität des Taufbekenntnisses für eine fromme Illusion zu erklären. Ist diese Annahme bei dem regen Austausch und den engen persönlichen Beziehungen, die zwischen den verschiedenen Kirchenprovinzen bestanden

und gerade durch die tiefgehenden Bewegungen und die zahlreichen Synoden des vierten Jahrhunderts aufs lebhafteste befördert wurden, schon von vornherein höchst unwahrscheinlich, so wird sie auch noch durch eine sich stetig mehrende Fülle positiver Zeugnisse unmöglich gemacht, denen kein einziges negatives gegenüberzustellen ist.[1]

Was aber den zweiten Vorbehalt Kattenbuschs anbelangt, so könnten die betreffenden Stellen, auf die er sich stützt, nur unter folgenden Voraussetzungen seine Thesen beweisen: 1. dass an den Stellen, wo es heisst: wir bekennen uns bei der Taufe zu Vater, Sohn und Geist u. ä., beabsichtigt sei, die vollständige Formel des Taufbekenntnisses wiederzugeben — aber er wird nicht eine solche beibringen können; 2. dass beim Vorhandensein eines vollständigen Taufbekenntnisses nach bekanntem Typus jene Ausdrucksweise ausgeschlossen sei — nun aber findet sie sich unzählige Male auch bei solchen Autoren, die ein vollständiges Symbol haben.[2] Denn die Grundlage war und blieb auch für sie der trinitarische

1) Näheres vgl. in meinem Marcus Eremita S. 180; hinzuzufügen sind noch vor allem die apostol. Constitut. VII, 40. 41 (vgl. Hahn § 129), Aphraates hom. 1, 19 und das neuerdings bekannt gemachte egyptische Symbol. Besonders betonen möchte ich noch das Zeugnis Cyrills von Jerusalem und auf der andern Seite das Rufins, der in seiner Symbolauslegung c. 4 indirekt bezeugt, dass der ganze Orient ebenso wie die Kirchen des Abendlandes wesentlich gleichlautende Symbole habe, und dass er selbst deren eine ansehnliche Zahl kenne, denn er führt ihre charakteristischen Abweichungen im ersten und zweiten Artikel an (die Stelle bei Hahn, S. 128, Anm. 346).

2) Vgl. Dionysius von Rom 259—69: ἀλλὰ πεπιστευκέναι χρὴ εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα, καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν υἱὸν αὐτοῦ καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα (bei Athanas. de decr. syn. Nic. c. 26). Rufin exposit. c. 35: ceterum si solius divinitatis ratio habeatur, eo modo quo in principio dicitur: credo in deo patre omnipotente, et post haec in Jesu Christo filio eius unico, domino nostro, ita iungitur et in spiritu sancto, vgl. c. 39 a. E., ebenso in der explanatio des Pseudo-Ambrosius n. 3. 5 a. E. (Caspari IV, 215 ob. 218). Faustus von Reji, hom. 1 über das Symbol (Caspari V, 326), Nicetas in seiner Symbolauslegung (Caspari V, 354), Cyrill von Jerusalem cat. myst. II, 4; Cyrill Alex., der auch N ähnlich abkürzt, vgl. mein N-C S. 50 f. Die Annahme einer zweifachen festen Symbolform, einer ausführlichen und einer verkürzten für die Tauffragen, (Caspari, Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben VII, 359, Anm. 1) ist nicht in jedem Falle nötig; hingegen setzen verkürzte Tauffragen immer ein vollständiges Symbol voraus (vgl. Caspari, Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben VII, S. 266, Anm. 3 und Loofs in H. R.-E.[3], II, 187).

Taufbefehl des Herrn. Wenn es sich daher vollends um die Trinitätslehre handelte, dann brauchte nicht nur, sondern konnte jemand sich nicht anders ausdrücken, als indem er die drei göttlichen Wesenheiten aus dem Symbole heraushob.[1] Ausserdem aber finden sich bei allen in Betracht kommenden Schriftstellern mehr oder minder deutliche Spuren davon, dass ihr Symbol nicht bloss die drei nomina divinitatis erhalten habe. Oder aber Kattenbusch macht 3. die Voraussetzung, von der aus allerdings seine ganze Theorie ursprünglich entworfen ist[2], dass zu irgend einer Zeit das Taufbekenntnis nicht über dem trinitarischen Taufbefehle erbaut worden oder als nicht darüber erbaut gedacht worden sei; nun aber steht, soweit wir immer die Geschichte des Taufsymbols bestimmt zurückverfolgen können, das Gegenteil davon unwiderleglich fest (Tertullian, Irenäus, Justin, διδαχή). Endlich bemüht sich Kattenbusch, den Umfang der orientalischen Zeugnisse dadurch einzuschränken, dass er möglichst viele Symbole und Symbolspuren aus literarischer Abhängigkeit herzuleiten sucht. Zunächst müssten aber dabei private Lehr- und Synodalsymbole deutlicher gegen die eigentlichen Taufsymbole abgegrenzt werden, denn sie allein kommen hier direkt in Frage. Wird aber jene literargeschichtliche Methode auch auf letztere angewendet, so widerstreitet das aller geschichtlichen Analogie. Denn liturgisch-kultische Bildungen in religiösen Gemeinden, zumal solche von fundamentaler Bedeutung, pflegen nicht so zu entstehen, dass einer aus der betr. Gemeinschaft, und sei es auch ihr Haupt, ein Buch liest und daraus seiner Kirche ein Kultusstück, z. B. ein Symbol, schenkt — sondern das praktische Leben ruft jene Bildungen hervor, und es gilt auch hier Gunkels beherzigenswertes Wort: „Die Welt besteht nicht nur aus Menschen, die Bücher schreiben und die sie abschreiben“ (Schöpfung und Chaos S. 58 Anm.). Überdies sind die betreffenden Versuche Kattenbuschs auch im einzelnen nicht überzeugend.[3]

Wir dürfen also dabei verbleiben, dass der oben skizzierte Thatbestand im vierten Jahrhunderte nicht bloss für das Abendland, sondern ebenso auch für das Morgenland gegeben ist. Die Un-

1) Gelegentlich gesteht dies auch Kattenbusch einmal zu (II, 252), aber um sofort wieder Retraktationen zu machen.

2) Vgl. noch I, S. 82, Anm. 5a.

3) Vgl. meine Rezension seines ersten Bandes im Theol. Ltbl. 1896, 81—84.

gleichheit in der äusseren Fülle des Materials ist für diese Zeit nicht so gross, wie man sie sich vorzustellen pflegt. Sie kommt erst dadurch zu Stande, dass uns im Abendlande noch aus dem fünften und den folgenden Jahrhunderten zahlreiche Taufsymbolformulare erhalten sind, während der Osten wohl noch in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts in C sein uniformes Taufsymbol empfing, so dass hier die Geschichte der älteren Symbolformeln mit ungefähr dem Jahre 450 schliesst.[1] Ausserdem werden wir noch später die Erklärung dafür finden, warum man im Osten in der That etwas weniger direkte Belege für das Taufsymbol antrifft, als im lateinischen Westen. Im allgemeinen darf gelten, dass auch im Osten das allgemeinkirchliche Bewusstsein von der Ökumenizität des Taufsymbols im vierten Jahrhundert ebenso vorhanden ist, als es durch die Thatsachen gerechtfertigt wird.

Die geschlossene Grösse jenes Taufbekenntnisses weist aber rückwärts zunächst über Nicäa hinaus (325). Denn, um von den abendländischen Symbolen zu schweigen, so können ja Bekenntnisse, wie das des Marcus Eremita oder das des Cyrill von Jerusalem, die nichts von der Homousie enthalten, nicht erst diesseits des Nicänum und unter seiner Herrschaft entstanden sein. Aber auch von solchen orientalischen Symbolen aus, die schon nicänische Stichworte in sich aufgenommen haben, können und dürfen wir Rückschlüsse auf ihre ältere Gestalt vor der Überarbeitung ziehen und kommen damit ebenfalls hinter Nicäa zurück.[2] Endlich aber lässt sich das nicänische Bekenntnis oder anders gesagt, die an sich gar nicht selbstverständliche Weise, die Homousie des Sohnes oder Logos — um weiter nichts handelte es sich — in der Form eines trinitarischen Symbols zum kirchengesetzlichen Ausdruck zu bringen, nur unter der Voraussetzung des trinitarischen Taufbekenntnisses erklären, das für Freund und Feind, für Arius nicht minder

---

1) Vgl. mein N-C, 2. Abschnitt.

2) Den hinreichenden Beweis für das Recht obigen Verfahrens bietet C, das sich als Überarbeitung des älteren Jerusalemer Symbols herausgestellt hat (Hort); vgl. meinen Aufsatz über ein neues Symbol aus Egypten, Neue kirchl. Ztschr. 1897, S. 548. Ebensowohl kann man aber auch auf das Aquilejense Rufins verweisen (Hahn § 36). So gewiss das invisibili et impassibili in seinem ersten Artikel jünger ist als der Patripassianismus, so hat doch noch niemand gefolgert, dass deshalb das ganze Symbol erst damals entstanden sei.

als für Athanasius, die gemeinsame Basis, ja das Gut war, um dessen unverkümmerten Besitz beide Teile kämpften.[1]

Bedarf es dafür noch eines weiteren Beweises, so sei auf Eusebius von Cäsarea und die von ihm zu Nicäa vorgelegte Formel hingewiesen (s. Hahn § 188). Es handelt sich für uns hier nicht darum, im einzelnen nachzuweisen, wieweit dieselbe mit dem in Cäsarea gebräuchlichen Taufbekenntnisse übereingestimmt habe; dass aber Eusebius ein Taufbekenntnis von bestimmter Form kennt und dass er voraussetzt, ein solches existiere so gewiss in der ganzen Kirche, als keiner anders als durch die Taufe in sie aufgenommen werde, das wenigstens sollte nicht in Abrede gestellt werden.[2] Leitet er doch seine Formel, die als gemeinsamer Ausdruck des Glaubens aller nicänischen Bischöfe gelten wollte, ein mit den Worten: καθὼς παρελάβομεν παρὰ τῶν πρὸ ἡμῶν ἐπισκόπων καὶ ἐν τῇ πρώτῃ κατηχήσει καὶ ὅτε τὸ λουτρὸν ἐλαμβάνομεν — οὕτως καὶ νῦν πιστεύοντες τὴν ἡμετέραν πίστιν ὑμῖν προςαναφέρομεν (Theodoret hist. eccl. I, 11). Und ferner finden sich in seinem Werke de eccles. theol. die unzweideutigsten Belege für das Vorhandensein eines Taufbekenntnisses. „Deshalb hat die Kirche Gottes, sagt er dort I, 8, die den geraden und königlichen Weg einhält, die anderen Abwege verworfen und überliefert denen, die ihre Zöglinge in der göttlichen Gnade sind, die Erkenntnis, indem sie sie nach dem Geheimnis der Wiedergeburt bekennen lehrt und πιστεύειν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα. Nach abermaliger Aufzählung einiger Irrtümer und gleichlautender Rekapitulation des ersten Artikels fährt er fort: οὕτω καὶ υἱὸν θεοῦ μονογενῆ Ἰησοῦν Χριστὸν παραδίδωσι τὸν πρὸ πάντων αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννημένον· — θεὸν ἐκ θεοῦ, καὶ φῶς ἐκ φωτός, καὶ

---

1) Auch Harnack schreibt I, 752 f. ähnlich: „Das ganze Unternehmen der Väter des nicänischen Konzils, ein theologisches Symbol zur Nachachtung für die ganze Kirche aufzustellen, wäre unmöglich gewesen, wenn die orientalischen Kirchen — an dergleichen Symbole nicht schon gewöhnt gewesen wären“. Das gleiche Argument gilt aber auch für die Unzahl von Synodal- und Privatformeln, die im Laufe jenes Streites aufgestellt worden sind, ganz besonders für das Bekenntnis des Arius selbst (bei Hahn § 187), und die erste antiochenische Formel 341 (l. c. § 153), deren Verfasser, obgleich es sich nur um die Trinität handelte, doch den nur aus ihrem Taufsymbol erklärlichen Zusatz machen: εἰ δὲ δεῖ προςθεῖναι, πιστεύομεν καὶ περὶ σαρκὸς ἀναστάσεως καὶ ζωῆς αἰωνίου. Über Athanasius nachher näheres.

2) Wie neuerdings wieder von Harnack in H. R.-E.[3] I, 748, ohne dass er die oben angeführten Instanzen berücksichtigte.

ζωὴν ἐκ ζωῆς, und endlich II, 6 heisst es: διὸ πιστεύειν παρείληφεν (sc. ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ) εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, καὶ εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν μονογενῆ τοῦ θεοῦ υἱόν, indem dieser heilige und mystische Glaube die Wiedergeburt in Christo gewährt denen, die durch ihn erleuchtet werden", d. h. aber nach bekanntem Sprachgebrauche denen, die ihn in der Taufe bekennen. Demnach hatte Eusebius in seiner Gemeinde ein Taufbekenntnis, und zwar stimmen die Stücke, die er aus dem ersten und zweiten Artikel desselben anführt, mit der zu Nicäa von ihm vorgelegten Formel soweit überein, dass an einer wesentlichen Identität beider Formeln nicht zu zweifeln ist. Nun aber spricht Eusebius es aus, dass die ganze Kirche ein solches, ja dieses Taufbekenntnis habe, und für den Orient wenigstens wird man diesen gelehrten Kirchenhistoriker für unterrichtet halten dürfen.[1]

Wir meinen also, dass der Befund im vierten Jahrhundert uns nötigt, mit dem ökumenischen Taufbekenntnisse der Kirche jener Zeit weiter zurückzugehen. Um die Wende des dritten zum vierten Jahrhunderts mindestens muss die Sachlage schon vorhanden gewesen sein, die wir im vierten Jahrhunderte beobachten. Aber die Symbolgeschichte dieses Zeitraumes giebt uns noch einen weiteren Fingerzeig für die rückwärts liegende Zeit. Wenn es nämlich unverkennbar ist, dass Symbole, wie das des Eusebius oder Marcus Eremita, wegen der Formeln im zweiten Artikel θεὸν ἐκ θεοῦ u. ä. erst später als Origenes und nach der Verwerfung des Monarchianismus ihre gegenwärtige Gestalt erhalten haben können, so ist man doch nicht berechtigt, diese Symbole als ein Ganzes erst von daher zu datieren; denn als Ganzes lassen sie sich nicht aus dem Gegensatze zum Monarchianismus erklären; auch hier müssen die Grundlagen als älter und jene Glieder als Einschübe und Nachträge beurteilt werden.[2]

Es dürfte nicht überflüssig gewesen sein, durch das vierte Jahrhundert sich das Ende unsrer Periode erhellen zu lassen. Denn nun kann es sich bei einem rückwärtsschreitenden Verfahren nicht mehr darum handeln, überhaupt erst das Vorhandensein eines Taufbekenntnisses für den betreffenden Zeitraum zu ermitteln; sondern wir müssen

1) Vgl. meinen Marcus Eremita S. 175 f. Anm.

2) Es sei denn, dass die Gemeinde, um welche es sich handelt, erst zu der betreffenden Zeit das Christentum überhaupt empfangen hätte, was für obige beide Fälle nicht zutrifft.

mit demselben als einer vorhandenen Grösse in der Zeit zurückgehen und sehen, wie weit seine Spuren sich zurückverfolgen lassen. Auf diese Weise können auch verstecktere Angaben zum Range vollwichtiger Zeugnisse gelangen.

Gehen wir vom Abendlande als dem minder bestrittenen Gebiete aus, so werden wir durch die direkten geschichtlichen Zeugnisse zwar nicht zuerst auf Rom geführt. Da aber über das römische Symbol durch Casparis Untersuchungen ein weitgehendes Einverständnis erzielt worden ist, so empfiehlt es sich, davon auszugehen, dass die römische Gemeinde in dem bezeichneten Zeitraume bis 170 rückwärts und mindestens schon um Jahrzehnte früher ein ursprünglich griechisches Taufbekenntnis besass und unabänderlich bewahrte, von dem sich das gegenwärtige abendländische Apostolikum, abgesehen von unbedeutenden Änderungen, nur durch die Zusätze: creatorem coeli et terrae, descendit ad inferna, catholicam (Luther: christliche) communionem sanctorum und vitam aeternam unterscheidet.[1] Direkte römische Zeugnisse für das ganze Symbol sind zwar aus der vornicänischen Zeit nicht vorhanden, doch finden wir bei römischen Autoren Stellen, wo es unverkennbar verwendet wird.[2]

1) Da jenes altrömische Symbol, wie es jetzt im Unterschiede von dem späteren gewöhnlich genannt wird, mindestens typische Bedeutung für das altkirchliche Taufbekenntnis hat, so stehe hier sein Wortlaut nach Hahn § 18: πιστεύω εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ τὸν κύριον ἡμῶν· τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα καὶ ταφέντα, τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν, ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός, ὅθεν ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον, ἁγίαν ἐκκλησίαν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, σαρκὸς ἀνάστασιν· ἀμήν.

2) So bei Dionysius von Rom a. a. O. S. 18, Anm. 2; bei Novatian de trin., vgl. Hahn § 11; ferner auch bei Hippolyt, vgl. contra haer. Noeti c. 8: ἀνάγκην οὖν ἔχει καὶ μὴ θέλων ὁμολογεῖν πατέρα θεὸν παντοκράτορα καὶ Χριστὸν Ἰησοῦν υἱὸν θεοῦ, θεὸν ἄνθρωπον γενόμενον ᾧ πάντα πατὴρ ὑπέταξε παρεκτὸς ἑαυτοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου, καὶ τούτους εἶναι οὕτως τρία, dazu zwei Stellen, die den Schluss des zweiten Artikels rekapitulieren: l. c. 18 a. E.: ἀναλαμβάνεται εἰς οὐρανούς, καὶ ἐκ δεξιῶν πατρὸς καθίζεται, καὶ ζώντων καὶ νεκρῶν παραγίνεται κριτής und de Cho. et Antichr. 46: ἔδει τὸν κύριον μόνον ἀνίστασθαι ἐκ τῶν νεκρῶν — τοῦ ἀναληφθέντος εἰς οὐρανοὺς καὶ ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς καθεσθέντος καὶ πάλιν ἐπὶ τῇ συντελείᾳ τοῦ κόσμου κριτοῦ πεφανερωσομένου (sic). Viel wichtiger indessen als diese Spuren ist die Thatsache ihrer Dürftigkeit. Hier, in Hippolyt z. B., haben wir einen römischen Schriftsteller des dritten Jahrhunderts, der also R nicht nur kannte, sondern als sein Symbol hatte, und doch nirgends dasselbe so anführt, dass wir, abgesehen

Ferner haben wir in einer zweifellos Rom nahestehenden bischöflichen Schrift aus der Zeit des Ketzertaufstreites, dem pseudocyprianschen lib. de rebapt., einen Beleg dafür, dass bei der Taufe dies Bekenntnis auf Fragen hin abgelegt wurde.[1] Denn, so lesen wir dort c. 10: aut quid statues de eis, qui ab episcopis prave sentientibus aut imperitioribus fuerint baptizati? quando (sc. episcopi) non ad liquidum et integre vel etiam aliter quam oportet in traditione sacramenti fuerint locuti, certe aut interrogaverint quid aut interrogantes a respondentibus audierint, quod minime ita interrogari aut responderi debet, quod tamen non valde illam nostram rectam fidem laedat, sed non tam ornate ut tu et composite, isti quoque simpliciores homines mysterium fidei tradant. Nachher heisst es noch von den Täuflingen: mysterium fidei accipere. Diese Einrichtung setzt der Schreiber auch bei dem Empfänger seiner Schrift voraus, ja er behandelt sie als allgemeinkirchlich. Unter Voraussetzung ihrer Echtheit, die allerdings Achelis mit sehr eindrucksvollen Gründen jetzt beanstandet, wäre auch Hippolyts Homilie in sancta Theophan. anzuführen, eine Rede, die zur Taufe einladet; da heisst es n. 10: ὁ γὰρ καταβαίνων εἰς τὸ τῆς ἀναγεννήσεως λουτρὸν ἀποτάσσεται τῷ πονηρῷ, συντάσσεται δὲ τῷ Χριστῷ· ἀπαρνεῖται τὸν ἐχθρόν, ὁμολογεῖ δὲ τὸ θεὸν εἶναι τὸν Χριστόν.[2] Aber auch hier nicht, noch sonst bei römischen Autoren aus jener Zeit finden wir, dass sie vom Bekenntnisse als einem römischen Sondereigentum handeln. Rom, das seine Oster- wie Ketzertaufpraxis abweichenden Ansichten und Bräuchen gegenüber durchzusetzen hatte, es hat, soviel wir wissen, inbezug auf sein Taufbekenntnis ein Gleiches weder je gethan noch zu thun Anlass gehabt.

Das Zeugnis Roms für ein Taufbekenntnis muss aber mindestens für einen grossen Teil des Abendlandes mitgelten. Zwar

---

von den anderen Instanzen, auch nur den Beweis sicher liefern könnten, Hippolyt habe R gekannt. Wie liesse sich bei ihm an vielen Stellen fragen: warum bringt er das Symbol nicht an? (so Kattenbusch bei Origenes s. später). An solchen Beispielen lernen wir die Ansprüche mässigen, die wir an einen Schriftsteller inbetreff der Anführung seines Symbols zu stellen haben.

1) Nach W. Schüler stammt die Schrift aus Italien (vgl. Krüger, Altchristl. Literatur, Anhang S. 26).

2) Text jetzt in Hippolyts Werke ed. Achelis S. 263, dort auch die einzig mögliche Lesart ἀποτάσσεται. während er in seinen Hippolytstudien (T. u. U. N. F. 16, 201) wieder die alte sinnlose Lesart διατάσσεται stehen lässt; ebendort s. S. 199 ff. seine Gründe gegen die Echtheit.

zeigen die später auftauchenden Symbole mit den schon alten Varianten, die sie R gegenüber haben, dass bereits im dritten Jahrhundert völlige Übereinstimmung mit R nur gelegentlich stattgefunden hat (z. B. in Mailand). Aber allerdings besteht eine weitreichende Übereinstimmung aller abendländischen Symbole. Da wir aber diese nicht für hinreichend halten, um zu behaupten, alle abendländischen Kirchen hätten ihr Symbol direkt von Rom erhalten, da es ferner auch in diesem Falle noch für jede derselben sich fragen würde, wann dies geschehen, so empfiehlt es sich, alle Einzelbelege zu sammeln.

Wir beginnen mit dem Beschlusse der Synode von Arles a. 314, „auf der ein grosser Teil des christlichen Abendlandes repräsentiert war" (Hefele I², 202). Man ordnete rücksichtlich jedes von Häretikern Getauften, der zur Kirche komme, an, dass auch die Afrikaner entgegen ihrer bisherigen Gepflogenheit interrogent eum symbolum. Wenn er nicht mit dem trinitarischen Symbole antworte, solle er wiedergetauft werden (Denzinger S. 9). Die Möglichkeit, dass einer ohne ein Symbol getauft sei, tritt nicht in den Gesichtskreis, und dass wenigstens in der katholischen Kirchengemeinschaft überall mit einem trinitarischen Symbole getauft werde, ist unverkennbar vorausgesetzt. Zusammengehalten mit diesen späteren und gleichzeitigen Äusserungen, zumal jenen in de rebapt., ist auch die Äusserung des Cäcilius von Bilda auf dem carthagischen Konzile 256 unzweideutig, wenn er von den Häretikern sagt: ubi exorcizat daemoniacus, sacramentum interrogat, cuius os et verba cancer emittunt, fidem dat infidelis, veniam delictorum tribuit sceleratus, et in nomine Christi tinguit antichristus (Opp. Cypr. III, 1, 436).

Verfolgen wir die weiteren Spuren in Afrika, so treffen wir auf zwei höchst wertvolle Stellen aus den Briefen Cyprians. Zunächst ep. 69, 7, wo er gegen solche, die eine Wiedertaufe der Novatianer nicht wollen, schreibt: quodsi aliquis illud opponit, ut dicat eandem Novatianum legem tenere, quam catholica ecclesia teneat, eodem symbolo, quo et nos baptizare, eundem nosse deum patrem, eundem filium Christum, eundem spiritum sanctum, ac propter hoc usurpare eum potestatem baptizandi posse, quod videatur in interrogatione baptismi a nobis non discrepare: sciat quisquis hoc opponendum putat, primum non esse unam nobis et schismaticis legem neque eandem interrogationem. Nam cum dicunt: credis in remissionem peccatorum et vitam aeternam per sanctam ecclesiam, mentiuntur in interrogatione, quando non habeant

ecclesiam. Tunc deinde voce sua ipsi confitentur, remissionem peccatorum non dari nisi per sanctam ecclesiam posse, quam non habentes ostendunt, remitti illic peccata non posse. Dazu kommt als zweite Stelle die folgende aus einer epist. synodica (70, 2), die ein Schreiben der numidischen Bischöfe beantwortet: sed et ipsa interrogatio, quae fit in baptismo, testis est veritatis. Nam cum dicimus: credis in vitam aeternam et remissionem peccatorum per sanctam ecclesiam? intelligimus remissionem peccatorum non nisi in ecclesia dari, apud haereticos autem, ubi ecclesia non sit, non peccata dimitti. Itaque qui haereticos (baptizare posse) adserunt, aut interrogationem mutent aut vindicent veritatem, nisi si eis et ecclesiam tribuunt, quos baptisma habere contendunt. Diese beiden Stellen sind zwar nicht unbekannt, aber werden doch nicht genügend gewürdigt. Wir haben hier wieder eine Aussage des Inhalts, dass die ganze katholische Kirche ein gleiches Taufbekenntnis habe, das dem Täufling frageweise abgefordert werde. Als Hauptinhalt desselben wird angedeutet das Bekenntnis des deus pater, des filius Christus und des spiritus sanctus, aber um des Gegensatzes willen wird uns gerade die (offenbar vierte) Frage aufbehalten, deren Vorhandensein nach den ersten Andeutungen nicht zu vermuten wäre.[1] Ihr Hauptglied ist die ecclesia. Wenn Cyprian oft diese vier Grössen, Vater, Sohn, Geist und Kirche, zusammenordnet, so sieht man nun, dass er dies im Anschluss an das Taufsymbol thut.[2] Charakteristisch ist auch die geistige Freiheit des so legalen Cyprian bei der Verwendung des Symbols. Zunächst unterscheiden sich beide Anführungen durch die Reihenfolge der Glieder, insofern das eine Mal Sündenvergebung vor dem ewigen Leben, das andere Mal nachher steht. Charakteristischer noch ist das andere, dass Cyprian von den Novatianern sagt: non esse unam nobis et schismaticis legem neque eandem interrogationem. Wer ihn da äusserlich mechanisch verstände, käme zu dem Schlusse, die Novatianer hätten abweichende Formeln gehabt. Dass dies Cyprians Meinung nicht sei, beweist das unmittelbar Folgende. Darnach haben sie

---

1) Vgl. auch ad Demetrian. 24 a. E. in aeternam poenam sero credunt, qui in vitam aeternam credere noluerunt.

2) Vgl. ep. 43, 5. 49, 2. ep. 73, 4: si eundem patrem, eundem filium, eundem spiritum sanctum, eandem ecclesiam confitentur nobiscum; ähnlich n. 21. Öfters wird dabei der heilige Geist übergangen, vgl. ep. 74, 11. de unit. c. 23. de mortal. c. 6.

allerdings die Formel, aber der Inhalt, die Kirche selbst, fehlt ihnen. Bedenken wir endlich, dass das afrikanische Bekenntnis in dem durch Cyprian überlieferten Teile noch zu Augustins Zeit, etwa 150 Jahre später, wesentlich denselben Wortlaut hatte (vgl. Hahn § 47), so tritt hier an einem Beispiele überraschend zu Tage, wie weit die Ursprünge der Symbole des 4. Jahrhunderts zurückreichen. Endlich ist anzumerken, dass sich das cypriansche Symbol von R mindestens darin unterscheidet, dass es noch ein vitam aeternam hat.

Wir können aber das Material aus Cyprian noch vervollständigen. Zunächst finden wir einige Andeutungen über die Abrenuntiation ep. 13, 5: saeculo renuntiaveramus cum baptizati sumus und de bon. pat. c. 12: qui diabolo et mundo renuntiavimus; doch werden diese Stellen erst durch Tertullians Angaben als Beziehungen auf eine Formel kenntlich. Wichtiger ist, ob wir erkennen, dass das Bekenntnis im trinitarischen Teile über die blossen nomina hinausging. Die häufige Aufzählung jener könnte das Gegenteil nahe legen. Wenn jedoch gelegentlich Cyprian den kirchlichen Glauben gegenüber den Häretikern ausführlicher formuliert und zwar so, dass der bekannte Typus des Symbols anklingt, so werden wir auf eine vollere Gestalt desselben schliessen dürfen. So schreibt er ep. 73, 5, nachdem er n. 4 die kurze viergliedrige Formulierung gegeben hat: numquid hanc trinitatem Marcion tenet? numquid eundem adserit quem et nos deum patrem creatorem? eundem novit filium Christum de virgine Maria natum, qui sermo caro factus sit, qui peccata nostra portaverit, qui mortem moriendo vicerit, qui resurrectionem carnis per semetipsum primus initiaverit et discipulis suis quod in eadem carne resurrexisset ostenderit? Damit ist zu vergleichen de mortal. c. 21: qui — in deum credimus, et Christum passum esse pro nobis et resurrexisse confidimus. Indessen muss zugestanden oder in diesem Falle hervorgehoben werden, wie dürftig diese Spuren des trinitarischen bezw. christologischen Teiles sind, und dass man nicht auf ein Symbol nach der Art des römischen, oder gar auf dieses selbst für Cyprian schliessen würde, wäre man nur auf seine direkten Angaben angewiesen. Das wird man sich für die Beurteilung anderer Fälle merken dürfen. Ferner verdient noch ein anderes Beachtung. Cyprian gedenkt gelegentlich des mündlichen Bekenntnisses, das jeder Christ abgelegt hat, so, dass Christus als einziger Gegenstand dieses Bekenntnisses erscheint, und man aus der

betreffenden Stelle schliessen möchte, das Bekenntnis habe etwa nur credo in Christum dominum gelautet.[1] Nun steht aber nach dem einhelligen Urteile aller Forscher fest, dass Cyprian ein volles trinitarisches Symbol besass. Folglich ergiebt sich aus jenen Stellen, dass ihm im Mittelpunkte dieses Bekenntnisses Christus stand, oder dass ihm auch das trinitarische Symbol im Grunde nur ein Bekenntnis Christi war, als worin der Glaube an Vater, heiligen Geist und alles andere mitenthalten sei. Das ist aber offenbar keine cyprianische Eigentümlichkeit, sondern etwas für alle Christen Selbstverständliches. Auch diese Beobachtung ist für die Feststellung der Symbolformeln von Wichtigkeit.

Von Cyprian gehen wir auf Tertullian zurück und machen da die merkwürdige Beobachtung, dass bei ihm, dem älteren, sich viel reichlichere und deutlichere Angaben finden als bei jenem.[2] Auch wenn wir von den Stellen über die Glaubensregel, wie das unsre Untersuchung erfordert, hier noch absehen, können wir bei ihm die Thatsache eines Taufbekenntnisses und seinen wesentlichen Inhalt feststellen.[2] De cor. mil. c. 3 will er kirchliche Bräuche anführen, die nicht aus der Schrift, sondern nur aus der Tradition stammen, und schreibt: denique ut a baptismate ingrediar, aquam adituri ibidem, sed et aliquanto prius in ecclesia sub antistitis manu contestamur, nos renuntiare diabolo et pompae et angelis eius; dehinc ter mergitamur amplius aliquid respondentes quam dominus in evangelio determinavit.[3] Da ist denn erstmalig ein doppelter Bekenntnisakt, zuerst in der Kirche, dann bei der Taufe selbst unterschieden, wie wir ihn später allgemein finden (vgl. das bis idolis renuntiamus de spect. 13).

1) Vgl. de laps. c. 2 religiosa vox Christum locuta est (vor der Obrigkeit), in quem se semel credidisse confessa est (bei der Taufe); vgl. auch im Briefe des Cornelius ep. 49, 2 nec enim ignoramus unum deum esse et unum Christum esse dominum, quem confessi sumus, unum sanctum spiritum.

2) Nach Caspari hat neuerdings Kattenbusch das Material gesammelt, s. besonders II, S. 60 f. Darum beschränke ich mich auf das Nötigste und suche vor allem die richtige Beurteilung der bei T. gegebenen Sachlage zu finden.

3) Wenn Tertullian c. 4 a. A. hiervon und von ähnlichen Bräuchen sagt: harum et aliarum eiusmodi disciplinarum si legem expostules scripturarum, nullam invenies; traditio tibi praetendetur auctrix, consuetudo confirmatrix, et fides observatrix, so heisst das nicht: „die Überlieferung hat es erweitert" (Zahn l. c. S. 312), sondern sie ist die Urheberin, die Auktorität dafür (im Gegensatz zu einer auctoritas scripta c. 3).

Das erste Stück davon ist die Abrenuntiation, deren Formel bei Tertullian sehr oft wiederkehrt.[1] Sie gehört als wesentliches Stück zum Bekenntnis, dessen Charakter als eines Fahneneides (sacramentum), wie Tertullian es am liebsten nennt, gerade auch durch jene dem eigentlichen Glaubensbekenntnis vorausgehenden Worte festgestellt wird. Nun könnte es nach dem Wortlaute scheinen, als finde bei dem ersten Akte nur die Abrenuntiation, nicht auch die Ablegung des Bekenntnisses statt, doch dürfte dieser Schein nur durch die offenbar nachholende Einschiebung des sed et — manu veranlasst sein. Wie immer es sich damit verhalte, jedenfalls wurde, offenbar auch auf Befragung, bei der Taufe die Abrenuntiation wiederholt und dann noch auf weitere Befragung das Bekenntnis abgelegt, das darum gelegentlich auch als responsio bezeichnet wird.[2] Dieselbe fand statt während dreimaliger Untertauchung.[3] Mit ausdrücklicher Berufung auf den Taufbefehl fügt Tertullian bei, dass das Bekenntnis eine Erweiterung desselben darstelle, also zunächst natürlich die drei göttlichen Personen enthalte, wie auch andere Stellen bestätigen.[4] Wenn nun Tertullian de bapt. c. 6 sagt, dass zu dem trinitarischen Glaubensbekenntnisse, necessario adicitur ecclesiae mentio, so wird man dem schwerlich gerecht, wenn man die ecclesia nur als einen Bruchteil des Bekenntnisses hier genannt sein lässt. Erinnern wir uns daran, dass das Bekenntnis auf Befragung abgelegt wurde, ferner dass nicht nur andere spätere Zeugen, sondern offenbar schon Cyprian uns vier Glaubensfragen überliefern, so wird die Vermutung berechtigt sein, dass es bereits bei Tertullian sich so verhielt; und alles spricht dafür, dass auch zu seiner Zeit schon die letzte Bekenntnisfrage im wesentlichen ebenso lautete, wie bei Cyprian: credis in remissionem peccatorum

---

1) Zu den andern, auch von Kattenbusch angeführten Stellen de spect. 4. 24. de idol. 6. de cult. fem. I, 2 vgl. noch de idol. 18 de anim. 35. Hauptparallele de spect. 4: cum aquam ingressi christianam fidem in legis suae verba profitemur, renuntiasse nos diabolo et pompae et angelis eius ore nostro contestamur.

2) De res. 48 anima enim non lavatione, sed responsione sancitur; vgl. de pudic. 9 (Wiener Ausg. p. 238): fidei pactionem interrogatus obsignat. ad martyr. 3 in sacramenti verba respondemus.

3) Dieselbe bezeugt er auch noch adv. Prax. 26 a. E. als allgemeinen Brauch.

4) adv. Prax. 30 deductorem omnis veritatis quae est in patre et filio et spiritu sancto secundum christianum sacramentum und de bapt. 6.

et vitam aeternam per sanctam ecclesiam?[1] Was aber die weitere Gestalt des Tertullianschen Symbols anbetrifft, so muss wieder gesagt werden, dass er es als solches uns nirgends mitteilt. Er schreibt eine ganze Schrift über die Taufe, ohne mehr zu thun, als dass er die Gestalt des Symbols nur eben andeutete. Wir lernen sie genauer erst dadurch kennen, dass wir die Stellen, wo Tertullian die regula oder lex fidei formuliert, heranziehen, denn als diese lex bezeichnet er gelegentlich das Taufsymbol (de spect. 4). Dass dieses völlig mit R sich gedeckt habe, wie man auch neuerdings wieder behauptet hat, ist nicht zu beweisen, auch nicht wahrscheinlich. Denn obgleich die von Hahn § 44 aufgestellte Formel gar nicht für sicher gelten kann — insbesondere hätte mindestens auch eine griechische Form rekonstruiert werden müssen —, so dürfte doch ein receptum o. ä. für die Himmelfahrt (statt ἀναβάντα in R) so gut wie sicher (vgl. Caspari III, S. 181 Anm.) und auch die Umstellung der Glieder im dritten Artikel recht wahrscheinlich sein.

Wie beurteilt und behandelt aber Tertullian dies Taufbekenntnis? Auch er bezeugt, ohne das absichtlich zu betonen, dass jenes Bekenntnis und Gelübde bei der Taufe ein Gemeingut aller Christen aller katholischen Gemeinden des Ostens und Westens sei, nicht minder derer, die direkt von Aposteln gegründet seien, als der später nicht ohne Zusammenhang mit jenen entstandenen. Das sacramentum oder die una traditio eiusdem sacramenti ist es, die das gemeinsame Band um alle schlingt und ihren apostolischen Charakter feststellt (de praescr. c. 20; adv. Marc. IV, 5). Nicht im mindesten behauptet er einen spezifisch römischen Charakter jener ökumenischen Grösse. Vielmehr beweist er die Christlichkeit seiner afrikanischen Kirchenlehre zuerst allgemein mit dem Satze: communicamus cum ecclesiis apostolicis (de praescr. c. 21). Den Beweis dafür vollständig zu erbringen wäre recht umständlich; doch kann derselbe bequem in abgekürzter Form, nämlich durch den Nachweis der Übereinstimmung auch nur mit einer Gemeinde apostolischer Gründung, geliefert werden. Dazu, so schlägt er vor, möge ein jeder die ihm zunächst liegende nehmen. Wer in Achaja, Macedonien oder Asien sich befindet, der soll — nicht etwa an dem Glauben, an dem Symbol der römischen Ge-

---

1) Vier Fragen im pseudoaugustinischen sermo de myster. baptism. (ed. 2 Bened.) Paris VI, 1763 f. und offenbar auch bei Maximus von Turin, vgl. Hahn, S. 41, Anm. 52.

meinde seine Orthodoxie messen und bewähren, sondern an dem der Gemeinden zu Korinth oder Philippi oder Ephesus; wiederum aber, wer Italien naheliegt, der braucht nicht erst nach Korinth oder Jerusalem zu gehen, sondern hat Rom als solche urapostolische Gemeinde, bekanntlich die einzige im Abendlande; unde nobis quoque auctoritas praesto est, fügt er hinzu (l. c. c. 36). Das heisst noch nicht, dass die afrikanische Kirche von Rom aus gegründet sei, wenn auch offenbar Tertullian die Vorstellung hat, dass alle nicht direkt apostolischen Gemeinden von den in der Nähe liegenden apostolischen gegründet seien (vgl. l. c. c. 20). Dass aber die afrikanische Kirche ihr oder besser das Taufbekenntnis von Rom aus empfangen habe, können wiederum die folgenden Worte[1] nur in dem Sinne behaupten wollen, dass Afrika das Christentum überhaupt von Rom aus empfangen habe und dann auch das Symbol, nicht mehr und nicht minder, nicht früher und nicht später als z. B. Taufe und Abendmahl selber.[2] So wenig als an diesen Stücken des Kultus haftet am sacramentum etwas Römisches. Vollends die Idee, dass Rom erst das Taufbekenntnis geschaffen habe, ist dem Tertullian völlig fremd. Denn das Bekenntnis geht auf Christus und die Apostel zurück, und auch die römische Gemeinde hat es erst empfangen, ehe sie es weiter gab: videamus, quid didicerit, quid docuerit!

Endlich ist von abendländischen Zeugen noch Irenäus anzuführen, dessen Aussagen freilich erst da voll gewürdigt werden können, wenn wir von der Glaubensregel handeln. Auch er kennt natürlich die trinitarische Taufe als vom Herrn befohlen (adv. haer. III, 17, 1) und nennt sie dort regeneratio (vgl. I, 21, 1), die Neugetauften Neophyten (V praef., vgl. 1 Tim. 3, 6). Öfters erwähnt er die der Taufe vorausgehende Unterweisung, das κατηχεῖν (IV, 33, 2. 24, 1), als dessen Inhalt er gelegentlich in erster Linie bezeichnet: discedere ab idolorum superstitione, et unum deum colere,

---

1) Videamus, quid didicerit, quid docuerit, quid cum Africanis quoque ecclesiis contesserarit etc. vgl. Hahn § 7.

2) Wie er denn unter der institutio der römischen Kirche l. c. auch dies mit aufgezählt, (fidem) aqua signat, eucharistia pascit. Wir kommen noch auf diese Stelle zurück. Für eine bejahende Beantwortung der so formulierten Frage: hat Afrika das Christentum von Rom her empfangen? kann nach Obigem Tertullian nicht als Zeuge gelten; seine Aussage ist nicht mehr als eine allerdings naheliegende Vermutung. So urteilt auch Caspari III, S. 134 Anm.

factorem coeli et terrae, et universae conditionis fabricatorem: esse autem huius filium verbum eius, per quem constituit omnia, et hunc in novissimo tempore hominem in hominibus factum, reformasse quidem humanum genus, destruxisse autem et vicisse inimicum hominis, et donasse suo plasmati adversus reluctantem victoriam (IV, 24, 1 vgl. III, 12, 8). So erlangen die Unterwiesenen von der Kirche den Glauben[1], und es gilt nun, ut stabilem custodiant fidem, quam bene custoditam ab ecclesia acceperunt (V praef.). Diesen Glauben, den die Christen im Herzen geschrieben haben, beschreibt er gelegentlich in folgender Form[2]: in unum deum credentes fabricatorem (ποιητὴν) coeli et terrae, et omnium quae in eis sunt, per Christum Jesum dei filium. Qui propter eminentissimam erga figmentum suum dilectionem, eam quae esset ex virgine generationem sustinuit, ipse per se hominem adunans deo, et passus sub Pontio Pilato, et resurgens, et in claritate receptus, in gloria venturus salvator eorum qui salvantur, et iudex eorum qui iudicantur, et mittens in ignem aeternum transfiguratores veritatis, et contemtores patris sui et adventus eius. Hier deuten Inhalt und Form auf die bekannte Symbolgestalt, die auch sonst gelegentlich anklingt.[3] Von solchen Stellen verdienen besondere Beachtung Beschwörungsformeln, eine, die gegen Dämonen verwendet wird, in der Jesus Christus als

---

1) I, 13, 4 a. E. τῶν μὴ εὔτονον τὴν πίστιν ἣν ἀπ' ἀρχῆς διὰ τῆς ἐκκλησίας παρέλαβον φυλασσόντων und III praef. pro sola vera ac vivifica fide, quam ab apostolis ecclesia percepit, et distribuit filiis suis.

2) Die Einleitung zu der bekannten Stelle III, 4, 2 lautet: Quid autem, si neque apostoli quidem scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat ordinem sequi traditionis, quam tradiderunt iis, quibus committebant ecclesias? Cui ordinationi assentiunt multae gentes barbarorum eorum qui in Christum credunt, sine charta vel atramento scriptam habentes per spiritum in cordibus suis salutem, et veterem traditionem diligenter custodientes (vgl. oben V praef.). Wie bekannt, ist es Jahrhunderte lang betont worden, dass eben das Taufsymbol nicht auf Papier, sondern ins Herz geschrieben werden solle.

3) Vgl. die Stellen bei Hahn § 5; und besonders auch die dort nicht ausgedruckte V, 20, 1: eorum autem, qui ab ecclesia sunt semita, circumiens mundum universum, quippe firmam habens ab apostolis traditionem, et videre nobis donans omnium unam et eandem esse f i d e m, omnibus unum et eundem d e u m p a t r e m praecipientibus, et eandem d i s p o s i t i o n e m i n c a r n a t i o n i s f i l i i d e i credentibus, et eandem donationem s p i r i t u s scientibus, et eadem meditantibus praecepta, et eandem figuram eius quae est erga ecclesiam ordinationis custodientibus, et eundem exspectantibus a d v e n t u m d o m i n i, et eandem s a l u t e m totius hominis, id est animae et corporis, sustinentibus.

σταυρωθεὶς ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου charakterisiert wird, und eine andere am Schlusse seines verlorenen Werkes über die ὀγδοάς an die Abschreiber: ὁρκίζω σε — κατὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ κατὰ τῆς ἐνδόξου παρουσίας αὐτοῦ, ἧς ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς (bei Eus. V, 20, 2)[1]. Endlich aber ist natürlich auch auf die bekannte Formulierung des apostolisch-kirchlichen Glaubens zu verweisen I, 10, 1, um so mehr, als es vorher I, 9, 5 eben von dieser kurzen Lehrsumme heisst, dass man sie διὰ βαπτίσματος εἴληφε und sie gleich darauf I, 10, 2 als fester Besitz auch des einfältigsten Christen charakterisiert wird. Allerdings erwähnt Irenäus diese Glaubensformel nur als den Getauften überlieferte, nicht als von ihnen bekannte. Aber er hatte doch bereits in seiner Bibel das kurze Bekenntnis des äthiopischen Eunuchen[2]; und man wird schon nach seinen eigenen Aussagen, wie nach der Analogie Tertullians annehmen dürfen, dass das Glaubensbekenntnis bei der Taufe nicht bloss empfangen, sondern auch wiedergegeben und ausgesprochen wurde. Nun sind wir zwar noch nicht in der Lage, die betreffende Stelle und die ihr ähnlichen zur Wiederherstellung des Symbols bei Irenäus verwerten zu können, aber wir dürfen darauf hinweisen, dass der Eindruck derselben stark genug ist, um auch Kattenbusch davon zu überzeugen, dass ein richtiges Taufsymbol, ja R selbst bei Irenäus erkennbar werde. Indem wir dieses Zugeständnis uns im allgemeinen aneignen, müssen wir doch im Einklang mit andern Forschern (z. B. Loofs) betonen[3], dass eine volle Identität des irenäischen Symbols mit R nicht zu erweisen, ja im höchsten Grade unwahrscheinlich ist. Denn gewisse, von R abweichende Stücke kehren zu regelmässig wieder und stimmen mit den orientalischen Symbolformeln zu auffällig überein, um für zufällige Abwandlungen gelten zu können, so z. B. das ἕνα mindestens im ersten Artikel, das σαρκωθέντα, ferner ein ἐν δόξῃ bei Himmelfahrt oder Wiederkunft, und

1) II, 32, 3, näheres über die Beziehung solcher Formeln zum Taufbekenntnisse s. bei Origenes.

2) Das bekanntlich act. 8, 37 eine Glosse ist: adv. haer. III, 12, 8 πιστεύω τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ εἶναι Ἰησοῦν Χριστόν. IV, 23, 2 rechtfertigt er eingehend, warum jener Kämmerer nur noch hierüber Belehrung bedurfte: nihil enim aliud deerat ei, qui a prophetis erat praecatechisatus: non deum patrem, non conversationis dispositionem; sed solum adventum ignorabat filii dei. Für Heiden ist also ein längeres Bekenntnis nötig.

3) Vgl. Loofs, Gött. gel. Anzeigen 1894, S. 679.

die Bezeichnung jener mit ἀναλαμβάνεσθαι. Auch legt die Hauptstelle I, 10, 1 es überaus nahe, dass das Symbol des Irenäus mit ζωὴν αἰώνιον schloss (s. später).

Wiederum trifft Irenäus mit allen bisherigen Zeugen in der Behauptung zusammen, dass jenes Bekenntnis in der ganzen Kirche auf Erden vorhanden und ein und dasselbe sei, dass es die ganze Kirche wie mit einem Munde lehre und überliefere, ob auch in verschiedenen Sprachen: καὶ οὔτε αἱ ἐν Γερμανίαις ἐκκλησίαι ἄλλως πεπιστεύκασιν, ἢ ἄλλως παραδιδόασιν[1], οὔτε ἐν ταῖς Ἰβηρίαις οὔτε ἐν Κελτοῖς, οὔτε κατὰ τὰς ἀνατολάς, οὔτε ἐν Αἰγύπτῳ οὔτε ἐν Λιβύῃ, οὔτε αἱ κατὰ μέσα τοῦ κόσμου ἱδρυμέναι (I, 10, 2), eine Behauptung, die schon als Zeugnis kirchlichen Selbstbewusstseins von Wichtigkeit wäre, die aber auch aus dem Munde eines Mannes, der aus Kleinasien stammend im gallischen Westen heimisch geworden und an allen kirchlichen Bewegungen der Zeit beteiligt war, als auf wirklicher Beobachtung und Kenntnis ruhend angesehen werden muss.[2] Und dabei nennt Irenäus an dieser entscheidenden Stelle Rom überhaupt nicht! Nach seiner Vorstellung von der Sache haftet dem Symbol so gewiss nichts spezifisch Römisches an, als das Christentum nicht von Rom ausgegangen ist. Auch durch die berühmte Stelle III, 3, 1 wird daran nicht das geringste geändert: das Verfahren des Irenäus ist kein anderes, als das bei Tertullian schon beobachtete. Man braucht nach seinem Spruche nicht das ganze Meer auszutrinken, um zu wissen, dass es salzig ist; so braucht man auch

1) παραδιδόναι (und παραλαμβάνειν I, 10, 1) werden regelmässig vom Taufbekenntnisse gebraucht, wie denn auch das Perf. πεπιστεύκασιν auf einen bestimmten Moment des Glaubensanfangs hindeutet, und endlich auch das nachfolgende: τὸ κήρυγμα τῆς ἀληθείας — φωτίζει πάντας ἀνθρώπους τοὺς βουλομένους εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν auf die Taufe (φωτισμός) geht; denn schon Justin apol. I, 61 a. E. belegt diesen Namen für die Taufe.

2) Dies meinen wir gegen Harnack erinnern zu müssen, der diese Worte für rhetorische Übertreibung hält (I, 326 Anm. 3). Kattenbusch folgt ihm darin (II, 42 f.), ja er meint sogar den Irenäus am besten so verstehen zu sollen, „dass er zwar persönlich und dermalen in Lugdunum und überhaupt im Abendlande ein Symbol kennt, doch aber nicht eigentlich „weiss" (höchstens mutmasst, jedoch keine direkte Behauptung der Art aufstellen will), dass ein solches überall in der Kirche gelte" — „dass er aber andrerseits nicht sicher ist, ja vielleicht geradezu das Gegenteil davon weiss (von mir gesperrt), dass die ganze Kirche diese Formel oder überhaupt ein „Symbol" habe". Dieser Auslegung werden vielleicht auch andere mit mir nicht zu folgen vermögen.

nicht den Glauben aller apostolischen Gemeinden zu erkunden, um zu wissen, was apostolischer Glaube sei, sondern eine genügt, so in hervorragender Weise Rom, aber, wie er alsbald hinzusetzt, die asiatischen Kirchen, z. B. Smyrna und Ephesus, ebenfalls.

Alle diese abendländischen Zeugen sind zugleich solche für den Orient. Alle setzen voraus oder sagen es direkt, dass das Taufsymbol eine ökumenische Grösse sei. Es müssten recht starke Gegengründe sein, die uns zwängen, jene Väter als ψευδομάρτυρες in dieser Sache anzusehen. Zugleich hat uns die bisherige Untersuchung gezeigt, welch bescheidener Ertrag auf abendländischem Boden sich fand; wie relativ dürftig und zufällig veranlasst die Äusserungen über das Symbol waren, die wir gelegentlich bei Autoren fanden, für die ein solches feststeht (z. B. Cyprian). Das mag uns vor unbilligen Ansprüchen bewahren. Haben wir oben schon das Zeugnis des Eusebius verwertet, so empfiehlt es sich nun, bei der egyptischen Kirche, und zwar mit Athanasius zu beginnen.[1]

Sehr oft beruft er sich auf die trinitarische Taufe, und zwar deutlich so, dass er dabei nicht bloss an ein Aussprechen der drei Namen denkt, als wäre dies eine wirksame Zauberformel, sondern an den Sinn und Verstand, den der getaufte Katechumen von jenen Namen hatte. Nicht εἰς ὄνομα ἀγενήτου καὶ γενητοῦ, noch εἰς ὄνομα ἀκτίστου καὶ κτίσματος, sondern auf Vater, Sohn und Geist ist ein Christ getauft (de decr. syn. Nic. c. 31, 473 u. ö.). Die richtigen Worte bei der Taufe und die richtige Form haben auch die Arianer und andere Ketzer (or. c. Arian. II, 42. 43), aber sie lassen nicht aus der rechten Lehre die πίστις ὀρθὴ zuvor entstehen (c. 42), und mit einem Ausdrucke, der nur aus der Praxis des Taufbekenntnisses verständlich wird, sagt er von ihnen, sie seien κτίσματι συντασσόμενοι, um sie alsbald mit Worten, die an die gemeine Bekenntnisformel erinnern, auf die Zeit hinzuweisen ὅταν ἴδωσιν, ὃν ἠρνήσαντο κύριον, καθήμενον ἐπὶ τοῦ θρόνου τοῦ πατρὸς αὐτοῦ καὶ κρίνοντα ζῶντας καὶ νεκρούς (c. 43).

Indessen haben wir eine die Hauptfrage entscheidende Stelle in dem leider nur lateinisch erhaltenen lib. de trin. et de spir. sancto,

1) Über ihn handelt Kattenbusch II, 248 ff., doch ohne die einfache Frage: besass er ein Taufbekenntnis und wie sah es aus? scharf zu stellen, geschweige denn deutlich zu beantworten.

c. 7.[1] Gegen die, welche den heiligen Geist für ein Geschöpf erklären, verweist er auf den Herrn, qui fidei sacramentum apostolis tradens dicit Mt. 28, 19, und fährt fort: necnon et illa magna et beata confessio fidei, immo ipsa fides sanctorum, et testamentum, quod disposuimus ad patrem, et filium, et spiritum sanctum, ad sacrum lavacrum regenerationis venientes confessi sic: credo in deum patrem omnipotentem, et in Jesum Christum filium eius unigenitum et (suppl. in?) spiritum sanctum. Denn obwohl der Herr gesagt habe: glaubet an Gott, und glaubet an mich (Jo. 14, 1) und nicht: credite in spiritum sanctum, tamen apostoli docuerunt ecclesias orbis credere in patrem, et filium, et spiritum sanctum. Hier liegt die Thatsache eines Taufbekenntnisses so offen wie möglich vor. Dasselbe wird nach vielbezeugtem Brauche als διαθήκη oder wahrscheinlicher als συνθήκη, Bundesschliessung mit Gott, bezeichnet.[2] Dasselbe stimmt im ersten Artikel mit dem alten Typus

---

1) Das Werk ist unter dem Namen des Athanasius, und zwar in den älteren Handschriften selbständig überliefert (z. B. cod. Berol. 1671, 9. Jahrh. nach G. Ficker, Studien zu Vigilius von Thapsus S. 63, und in vielen andern codd. S. 64 f.). Montfaucon hat es für eine Übersetzung und für echt erklärt, nachdem es längere Zeit unter den Werken des Vigilius von Thapsus gestanden hatte. Seinem Urteile haben sich Caspari (Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben VII, 365), Fessler, Bardenhewer rückhaltlos angeschlossen. Es ist auffällig, dass Kattenbusch das Werk dort nicht heranzieht, wo es sich um das Symbol bei Athanasius handelt (II, 248—54). Er hat aber auch II, 259 Anm. 23 keinen Einwand gegen das Recht der Überlieferung beigebracht, sie vielmehr einleuchtend gefunden; gleichwohl verhält er sich skeptisch zu ihr. Ficker l. c. S. 75 stellt die Sache so hin, als hätten die Benediktiner mehr nur etwas behauptet als wirklich begründet (vgl. dagegen das monitum P. G. 26, 1189. 90). Gerade aber auch an der uns beschäftigenden Stelle wird offenbar, dass das Werk eine Übersetzung aus dem Griechischen ist, und die Übereinstimmung mit den echten Schriften des Athanasius ist so gross, dass der innere Befund mit der äusseren Überlieferung bestens stimmt und man von einer detaillierten Untersuchung nur die Bestätigung dessen erwarten kann.

2) Die Worte testamentum, quod disposuimus verraten den Übersetzer. Sie sind nämlich im Lateinischen einfach unverständlich. Denn Abendländer bezeichnen das Symbol wohl als sponsio, cautio, pactum, nie aber als testamentum. Man wird zunächst auf ein griechisches διαθήκη zurückschliessen und kann für dieses auf Origenes exhort. ad martyr. c. 12 verweisen: καὶ τοῦτο δὲ ἡμᾶς εἰδέναι χρή, ὅτι τὰς καλουμένας τοῦ θεοῦ διαθήκας ἐπὶ συνθήκαις παρεδεξάμεθα αἷς πρὸς αὐτὸν ἐποιησάμεθα, aber selbst diese Stelle legt es näher, an das gebräuchlichere συνθήκη zu denken, welches der Übersetzer

überein. Dass es im zweiten und dritten Artikel nur so kurz gelautet habe, folgt aus der Stelle ebensowenig, als aus der späteren c. 21 a. E.: quoniam sicut credimus in deum patrem et in filium eius unigenitum, ita credimus et in spiritum sanctum gefolgert werden darf, dass im ersten Artikel kein omnipotentem, im zweiten nicht Jesum Christum gestanden habe. Vielmehr haben wir uns nach Spuren dafür umzusehen, ob nicht auch die andern Stücke der bekannten Formel sich wiederfinden.[1] Da bietet sich uns denn das Bekenntnis des Athanasius dar (bei Hahn § 194). Zwar kann es offenbar nicht für eine Relation seines Taufbekenntnisses gelten, denn es ist u. a. mit allerlei Schriftzitaten ausgestattet, andererseits aber weisen die trinitarische Anlage, sowie das θεὸν πατέρα παντοκράτορα im ersten Artikel, verglichen mit obiger Stelle, darauf hin, dass er sich wirklich an sein Taufbekenntnis anlehnt. Wenn nun in jenem Bekenntnisse, recht abstechend von der Ausführlichkeit des Vorausgehenden, prägnant diese Stücke bei einander stehen: σταυρωθεὶς καὶ ἀποθανὼν ὑπὲρ ἡμῶν ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ ἀνελήφθη εἰς οὐρανούς, wenn ferner der zweite Artikel mit einem μέλλει κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς schliesst und so mit einer schon früher notierten symbolmässigen Stelle zusammentrifft, so gehört ein nicht gewöhnliches Mass von Skeptizismus dazu, um zu meinen, das so offenkundige Zusammentreffen mit der üblichen Formel beruhe auf Zufall und nicht einfach auf der Übereinstimmung des alexandrinischen Symboles mit dieser.[2] Damit treffen Angaben über die

---

auch etwa mit testamentum wiedergeben konnte. (Im Ganzen vgl. Caspari l. c. S. 366 f.).

1) Von einem zweifelhaften Fragmente aus einer Homilie über Hebr. 6, 1 ff. (P. G. 26, 1217 ff.) wage ich keinen Gebrauch zu machen. Doch sei darauf als auf ein orientalisches Zeugnis hingewiesen. Zu ἀναστάσεώς τε νεκρῶν (6, 2) bemerkt der Redner: τοῦτο γὰρ ἔν τε τῷ βαπτίσματι γίνεται καὶ ἐν τῇ ὁμολογίᾳ βεβαιοῦται. Ferner bemerkt er: θεμέλιον κατεβαλόμεθα ἐν τῷ βαπτίζεσθαι τουτέστιν ἀποταγὴν τῶν ἔργων τοῦ σατανᾶ.

2) Das Gewicht dieser ἔκθεσις erkennt Kattenbusch indirekt an, wenn er II, 253 Anm. 19 schreibt: „Es wäre für mich das bequemere, wenn die ἔκθεσις unecht wäre". Zu diesen Stellen vgl. noch die zwar vielleicht nicht dem Athanasius angehörigen, sicher aber egyptischen libr. II adv. Apoll. c. 4 ἢ ἄνθρωπον σταυρωθέντα — ἢ ἄνθρωπον ἀκούοντα· κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἢ ἄνθρωπον ἐρχόμενον κρίσιν κρῖναι und de incarn. verbi et contra Ar. c. 11, 1004 διὰ τοῦτο κατὰ σάρκα λέγομεν ὅτι καὶ ἀπέθανε καὶ ἐτάφη καὶ ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν und die von Kattenbusch II, 251 Anm. 13 angeführten Parallelen.

katechetische Unterweisung zusammen. Da erfuhr man laut or. c. Ar. II, 34 „dass Gott einen Sohn hat und durch seinen Logos das All gemacht habe“. Ausführlicheres deutet or. c. Ar. I, 8 an. Dort will Ath. zeigen, dass die Arianer, wenn sie gegen den Logos freveln, auch in den andern Stücken nicht die Wahrheit sagen. Denn wie solle der über den Vater die Wahrheit sagen, der den Sohn leugnet, oder über den Geist richtig denken, der den Logos lästert. Wer aber würde einem solchen glauben, wenn er von der ἀνάστασις rede, aber den Erstgebornen aus den Toten, Christum, leugne. Wer aber die wahrhaftige Erzeugung des Sohnes aus dem Vater nicht kenne, der werde auch irren περὶ τῆς ἐνσάρκου παρουσίας αὐτοῦ. Und mit Beziehung darauf fragt er: τίς ὅτε κατηχοῦντο τοιαῦτα λελάληκεν αὐτοῖς; Wie der trinitarische Anfang schon andeutet, sind diese Stücke der katechetischen Elementarunterweisung an das Taufbekenntnis angelehnt: es sind dieselben, die wir z. B. bei Irenäus fanden. Und wenn sie in allem übrigen mit den bisherigen Spuren bei Athanasius zusammentreffen, so wird wohl auch die ἀνάστασις auf das Symbol zurückgehen. Endlich ist noch heranzuziehen eine Stelle aus der ep. ad Afros. Dort heisst es c. 11, dass N auch die Pneumatomachen durch sein πιστεύομεν καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (ungenau!) widerlege und in diesem Punkte die Art des christlichen Glaubens und die Lehre der katholischen Kirche kundthue. Denn, fährt der Verfasser fort, um dieses Urteil über N zu begründen, was natürlich nicht wieder durch N geschehen kann — „denn sowohl bei uns als auch bei allen ist es offenbar und kein Christ möchte darüber einen Zweifel hegen, dass unser Glaube nicht geht auf die Kreatur, ἀλλ' εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν· καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ· καὶ εἰς ἓν πνεῦμα ἅγιον· ἕνα θεὸν τὸν ἐν τῇ ἁγίᾳ καὶ τελείᾳ τριάδι γινωσκόμενον· εἰς ἣν καὶ βαπτιζόμενοι, καὶ ἐν ταύτῃ συναπτόμενοι τῇ θεότητι πιστεύομεν καὶ κληρονομῆσαι βασιλείαν οὐρανῶν“. Nun ist es zwar richtig, dass hier der erste Artikel mit N gleichlautet, andrerseits aber auch, dass nur solches als Inhalt des Glaubens bezeichnet wird, was in N nicht neu ist, wie denn im zweiten Artikel das „eingeborne Sohn“ gerade nicht mit N, sondern mit dem obenangeführten Taufbekenntnisse stimmt. Wenn es ferner einige Wahrscheinlichkeit hat, dass das egyptische Taufsymbol ein βασιλείαν οὐρανῶν enthielt, so werden wir vollends die schon in den Worten liegende Hindeutung auf das Taufbekenntnis

erkennen, welches hier als Grundlage und Rechtfertigung für N geltend gemacht wird.[1]

Wir haben aber noch ein anderes Mittel, über das Symbol bei Athanasius Aufschluss zu gewinnen, nämlich das spätere egyptische Symbol, insbesondere eine volle egyptische Symbolformel aus dem Ende des 4. Jahrhunderts, deren ursprüngliche Gestalt bei Floss Macarii epist. S. 273—77 (P. G. 34) erhalten bezw. leicht wiederherzustellen ist.[2] Dieses Symbol zeigt den bekannten Typus mit der Freiheit orientalischer Formeln und einigen höchst charakteristischen Besonderheiten im zweiten Artikel. Die zwei wichtigsten sind die Beschreibung der Menschwerdung mit ἐπιδημήσαντα (ἐν σαρκί) und ihre nähere Bestimmung als ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων εἰς ἀθέτησιν τῆς ἁμαρτίας (Hebr. 9, 26) geschehen. Bei der Menschwerdung endlich ist, wie nicht gerade häufig in orientalischen Symbolen, der Jungfrau Maria gedacht.[3] Nun finden sich alle diese Eigentümlichkeiten bei Athanasius sehr häufig wieder und besonders da, wo er den christlichen Glauben formelhaft wiedergiebt.[4] Unter diesen Umständen ist es nach dem, was wir über die Geschichte der orientalischen Symbole ausgeführt haben, geradezu geboten, mit jenem späteren Symbole als Ganzem, abgesehen von offenbaren Zusätzen, bis in die Zeit des Athanasius zurückzugehen. Nimmt man die Resultate, die wir auf zwei verschiedenen Wegen gefunden haben, zusammen, so dürfte nunmehr dem nicht auszuweichen sein, dass sein Taufsymbol mit der trinitarischen Grundlage und dem bekannten ersten Artikel auch im zweiten die Hauptstücke über Christus von der Menschwerdung bis zur Wiederkunft und im dritten wenigstens noch die ἀνάστασις enthalten habe. Verfolgen wir weiter rückwärts die Spuren eines Taufbekenntnisses in Alexandria, so können wir (bei Theodoret hist. eccl. I, 4) zunächst nicht auf den

---

1) Vgl. das Symbol des Arius bei Hahn § 187. Dass der Gedanke, N sei in Egypten Taufsymbol, nicht aufkommen kann, zeigt der Gedankengang (gegen Kattenbusch II, 259). Überdies habe ich in meinem N-C S. 52 nachgewiesen, dass nicht einmal nachher N in Egypten Taufsymbol gewesen ist.

2) Abgedruckt in meinem Aufsatz: Ein neues Symbol aus Egypten in der neuen kirchl. Ztschr. 1897, S. 543 ff.

3) Das betreffende Glied ist um polemischer Absicht willen offenbar etwas umgestaltet, vgl. l. c. S. 563.

4) Vgl. die Belege dafür bei Kattenbusch II, 248 ff. und meinen Aufsatz S. 560 ff.

Brief Alexanders verweisen, in welchem er das kirchliche Bekenntnis gegen die Arianer so formuliert, dass man unwillkürlich an die bekannte Gestalt des Symbols erinnert wird.[1] Denn wenn er auch daran die Worte schliesst: ταῦτα διδάσκομεν, ταῦτα κηρύττομεν, ταῦτα τῆς ἐκκλησίας τὰ ἀποστολικὰ δόγματα n. 13, so fehlt doch die direkte Beziehung auf die Taufe. Dagegen haben wir solche Zeugnisse aus der Zeit des wichtigen Ketzertaufstreites, nämlich in den Brieffragmenten des Dionysius von Alexandrien. In einem Briefe sucht dieser Rat bei Sixtus von Rom über ein altes Mitglied seiner Gemeinde, das wohl schon, ehe sein Vorgänger Heraklas Bischof wurde, ihr angehört habe. Dieser Alte habe kürzlich der Taufe von Katechumenen beigewohnt καὶ τῶν ἐπερωτήσεων καὶ ἀποκρίσεων ἐπακούσας habe er dem Bischofe geklagt, dass die Taufe, die er einst bei den Häretikern empfangen habe, anders gewesen sei, ἀσεβείας γὰρ ἐκεῖνο καὶ βλασφημιῶν πεπληρῶσθαι, und sagte ἀπὸ τῶν ἀνοσίων ἐκείνων ῥημάτων καὶ πραγμάτων ὁρμώμενος, er werde von den heftigsten Gewissensbissen gequält u. s. f. Je beiläufiger, desto wertvoller ist diese Äusserung. Nach ihr fanden bei der Taufe mehrere ἐπερωτήσεις und ἀποκρίσεις statt, und Dionysius setzt ebenso voraus, dass dies in seiner Gemeinde von Alters her, als dass es auch in Rom bezw. in der sonstigen Kirche stattfinde. Da wir nun von diesem Brauche schon bedeutend frühere Zeugnisse haben, so wäre es wohl hyperkritisch, hier etwas anderes als die fragweise abgeforderte Ablegung des Taufbekenntnisses zu sehen, dessen Kenntnis und orthodoxes Verständnis die vorausgehende Katechese vermittelte.[2] Bestätigend tritt eine weitere Stelle hinzu, wo Dionys dem Novatian seine Irrtümer vorrückt ἐπὶ πᾶσι δὲ τούτοις τὸ λουτρὸν ἀθετοῦντι τὸ ἅγιον καὶ τήν τε πρὸ αὐτοῦ πίστιν καὶ ὁμολογίαν ἀνατρέποντι (Eus. VII, 8). Von einer πίστις τε καὶ ὁμολογία vor der Taufe ist die Rede; in solchem Zusammenhange kann πίστις nicht den Glauben im allgemeinen, sondern nur den zu bekennenden Glauben, ὁμολογία aber schon für sich kaum etwas anderes als das Taufbekenntnis bezeichnen. Ob dieses nur in der Form mehrfacher Antworten oder überdies noch einmal im Zusammenhange abgelegt wurde, darüber sagt die Stelle nichts aus; aber auch für den ersteren

---

1) Bei Hahn § 15 nach Theodoret hist. eccl. I, 4.

2) Vgl. über die Wiedertaufe von Häretikern Eus. hist. eccl. VII, 5, 5 προκατηχηθέντας εἶτα ἀπολούσασθαι.

Fall zeigt sie, dass man die ὁμολογία als ein Ganzes ansah. Wenn nun in diesem Zusammenhange, ohne dass in der Lehre des Gegners (sc. Novatians) ein Anlass dafür vorlag, der Glaube der Kirche trinitarisch formuliert wird[1], wenn dies in einem andern Briefe ebenso geschieht und dabei gerade die in Symbolen gebräuchlichen Formeln angewendet werden[2], so ist es mehr als berechtigt, von da aus auf die Grundgestalt des als vorhanden bezeugten Bekenntnisses zu schliessen. Ein solches ist hiermit für die Mitte des dritten Jahrhunderts und auch schon geraume Zeit vorher nachgewiesen. Damit sind wir bereits in die Zeit des Origenes eingetreten.

Er verdient eine eingehendere Behandlung. Denn ist für ihn ein Taufbekenntnis von der gemeinüblichen Art nachzuweisen, so ist das für die Deutung der je früheren und späteren Zeugnisse von höchster Wichtigkeit.[3] Wir beobachten zunächst im allgemeinen,

1) l. c. VII, 8 Νοουτιανῷ μὲν γὰρ εὐλόγως ἀπεχθανόμεθα διακόψαντι τὴν ἐκκλησίαν — καὶ περὶ τοῦ θεοῦ διδασκαλίαν ἀνοσιωτάτην ἐπεισκυκλήσαντι, καὶ τὸν χρηστότατον κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ὡς ἀνελεῆ συκοφαντοῦντι — τό τε πνεῦμα τὸ ἅγιον — παντελῶς φυγαδεύοντι. Man könnte fast vermuten, dass die in der ersten Lücke stehende, oben angeführte Stelle über die Taufe ursprünglich am Schlusse gestanden habe, besonders wegen des ἐπὶ πᾶσι δὲ τούτοις.

2) l. c. VII, 6 περὶ γὰρ τοῦ νῦν κινηθέντος ἐν τῇ Πτολεμαΐδι τοῦ Πενταπόλεως δόγματος (Sabellius) ὄντος ἀσεβοῦς καὶ βλασφημίαν πολλὴν ἔχοντος περὶ τοῦ παντοκράτορος θεοῦ πατρὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἀπιστίαν τε πολλὴν περὶ τοῦ μονογενοῦς παιδὸς αὐτοῦ καὶ πρωτοτόκου πάσης κτίσεως, τοῦ ἐνανθρωπήσαντος λόγου, ἀναισθησίαν δὲ τοῦ ἁγίου πνεύματος. Das ἐνανθρωπήσας will besonders beachtet sein.

3) Über ihn hat Caspari beiläufig sich geäussert IV, S. 138, Anm. 118 und in dem Aufsatze: Hat die alexandrinische Kirche zur Zeit des Clemens ein Taufbekenntnis besessen oder nicht? Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben VII (1886), S. 352—75. Eine eingehende Untersuchung hat inbezug auf Symbol u. dergl. Kattenbusch II, 134 ff. dem Origenes gewidmet und dabei sehr reichliches, wenn auch noch nicht das vollständige Material herbeigetragen. Aber auf die m. E. wichtigste und nächstliegende Fragstellung: Besass und kannte Origenes ein Taufbekenntnis? geht er nur flüchtig ein (S. 150), ohne von dem dort Ausgesprochenen später Gebrauch zu machen. Denn während er S. 150 sagt: „Dass O. ein Taufbekenntnis jedes Christen kenne, wird wenigstens einmal unzweideutig klar", setzt er S. 156 wieder nur den Fall: „wenn man einmal dächte, er besitze von der Taufe her wirklich ein solches (sc. Symbol), oder aber die Gemeinde, zu der er redet, habe ein solches in Brauch". S. 158 schreibt K. selbst: „vielleicht ist der eine oder andre, der mir bisher gefolgt ist, der Meinung, meine Untersuchung werde

dass die kirchlichen Bräuche, auf die Origenes gelegentlich eingeht, mit denen, die uns sonst z. B. durch Tertullian bekannt sind, merkwürdig übereinstimmen. Das Gebet nach Osten, die Stationsfasten am Mittwoch und Freitag, die Feier des Sonntags als des Tages der Auferstehung, die grosse Jahresfeier mit den vierzigtägigen Fasten, πάσχα und πεντηκοστή, die Schriftverlesungen im Gottesdienste, die εὐχαριστία, alles treffen wir ebenso hier wie dort, und

---

zu kleinlich". Das „definitive Resultat" (S. 169 ff.) sagt über das Taufbekenntnis des Origenes nichts aus, erst S. 181, Anm. 2 liest man eine „Annahme" über diesen Punkt. — Die Untersuchung Kattenbuschs lässt auch hier die schlichte Induktion von vornherein vermissen, denn er tritt an Origenes, wie an alle occidentalischen und orientalischen Zeugen, sofort mit der Frage heran, ob sich just das altrömische Symbol bei ihm entdecken lasse. Gewiss ist es nicht in jedem Falle methodisch unberechtigt, mit bestimmten hypothetischen Erwartungen an eine Quelle heranzutreten. Vielmehr können diese uns Direktiven geben, um das Richtige zu sehen und zu finden. Aber sie müssen sich hinreichend rechtfertigen lassen. Das ist mit der Hypothese: wenn ein alexandrinischer Schriftsteller in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts ein Symbol verrät, so wird es jedenfalls das der römischen Gemeinde sein, nicht der Fall; zumal nicht für Origenes, trotz seines Besuches in Rom. Denn nie in seinen sämtlichen Werken nimmt er auf die römische Gemeinde Bezug, geschweige denn, dass er auf ihren Glauben oder ihr Bekenntnis hindeutete. Wo er contra Cels. III, 30 Mustergemeinden aufzählt, nennt er Athen, Korinth und dann Alexandrien. Dazu kommt, dass wo immer in der Kirche das Taufbekenntnis hervortritt, es als Besitz der ganzen Kirche erscheint, auch bei den Schriftstellern, die auf das römische Symbol Bezug nehmen. Endlich ist die auch im Abendland nicht kleine Varietät der Symbolformeln bekannt. Unter diesen Umständen wird ein Haschen nach Wortparallelen mit R sehr leicht irreführen. Daher können wir uns nicht für berechtigt halten, die Frage anders zu stellen als so: Hatte Origenes ein Taufsymbol von der gemeinüblichen Gestalt? Den hier formulierten Einwand glaube ich aber mutatis mutandis gegen das ganze Werk Kattenbuschs erheben zu müssen, vgl. meine Besprechung des ersten Bandes im Theol. Litbl. 1896, 81—84. Zugleich sei noch auf einen andern Punkt von allgemeinerer methodischer Bedeutung hingewiesen. Kattenbusch sucht das Vorhandensein eines Symbols bei Origenes — das er vorher schon einmal zugestanden hat — dann auch dadurch zu bestreiten, dass er S. 156 ff. Fälle zu entdecken sucht, wo Origenes das Bekenntnis wohl hätte erwähnen müssen, falls er eins gehabt hätte, z. B. warum fiele ihm im Gleichnis von den anvertrauten Pfunden bei dem, der nur ein Talent hat, nicht derjenige ein, „der nur das Symbol bekommen hat". Dass dies Verfahren sehr bedenklich und darum lieber zu unterlassen ist, sieht wohl jeder. Ich erinnere dem gegenüber nur an das Beispiel Hippolyts S. 23 Anm. 2.

fühlen uns von dem einen zum andern kommend heimisch.[1] Sollte es inbezug auf die kultische Übung der Taufe und der mit ihr zusammenhängenden Bräuche nicht der Fall sein? In der That redet Origenes inbezug auf sie genau wie sein viel späterer Landsmann Cyrill von einem typus ecclesiis traditus, nach welchem er und alle Christen in sichtbarem Wasser getauft und mit sichtbarer Salbe gesalbt worden sind; ein andermal erwähnt er, dass einer beim Christwerden mit dem signum Christi, d. i. dem Kreuzeszeichen an der Stirn, gezeichnet wurde.[2] Überhaupt erfahren wir, dass ein nicht gerade einfaches Ritual stattfand, wenn einer consistente sacerdotali et Levitico ordine die Taufe empfing.[3] Endlich aber hören wir noch etwas Genaueres über diese Taufsitten. Origenes führt aus, dass es in den kirchlichen Bräuchen manches gäbe, was alle thun müssten, und doch nicht alle verstünden, z. B. — vel eorum, quae geruntur in baptismo verborum gestorumque et ordinum atque interrogationum ac responsionum quis facile explicet rationem? Aber doch thun wir dies, et exsequimur, ut a magno pontifice atque eius filiis tradita et commendata suscepimus.[4] Wir treffen also die „Fragen und Antworten" bei der Taufe schon hier, die Dionysius bezeugte und die wir in der ganzen Kirche sonst, z. B. auch bei Tertullian, finden. Sollte da uns wirklich bloss ein neckischer Zufall den Schein eines auf Befragen abgelegten Taufbekenntnisses vorspiegeln? Zu beachten ist noch, dass Origenes von seinen Taufbräuchen die Überzeugung hat, sie seien in der ganzen Kirche üblich; denn er lässt sie aus dem apostolischen Zeitalter überliefert sein.[5] Keine Spur davon, dass er hier etwa römische Spezialsitten

1) Für Origenes vgl. de orat. 32; in Num. hom. 5, 1 (Gebet); in Lev. hom. 10, 2 (L. IX, 372, Fasten); contra Cels. VIII, 22 (Feste); für Tertullian apolog. 16 de ieiun. 1. 2. 14 de bapt. 19.

2) In ep. ad Rom. V, 8 (L. VI, 381), in psalm. 38 hom. 2, 5. Cyr. Al. in Io. 21, 15 ff. (P. G. 74, 749).

3) In Jos. hom. 4, 1 venerandis illis magnificisque sacramentis, quae norunt illi, quos nosse fas est.

4) In Numer. hom. 5, 1 (L. X, 40). Diese Stelle gerade ist, soviel ich sehe, Kattenbusch entgangen, wie nicht minder eine wertvolle Parallele derselben, nämlich de princ. III, 5, 8 a. E.: ita ut interdum etiam ex responsione sola (vgl. Tertullian) fide probata indubitatam quis ceperit salutem.

5) Vgl. noch in ep. ad Rom V, 8 (L. VI, 384): per quod (sc. Paulus Ro 6, 3) ostendit, quia tunc, hoc est apostolorum temporibus non ut nunc fieri videmus, typus tantummodo mysteriorum his qui baptizabantur, sed virtus eorum ac ratio tradebatur.

im Sinne habe. Deshalb ist es auch belanglos zu fragen, wo die je in Betracht kommenden Schriften geschrieben sind; es sei denn dass Origenes einmal auf Gepflogenheiten eben des Ortes, wo er schreibt oder spricht, Bezug nähme.

Treten wir der Sache etwas näher, so finden wir zuerst, dass Origenes, nicht anders als Tertullian, als erstes Stück des abgelegten Taufgelübdes die fest und kurz formulierte Abrenuntiation kennt. Recordetur unusquisque fidelium, cum primum venit ad aquas baptismi, cum signacula fidei prima suscepit et ad fontem salutaris accessit, quibus ibi tunc usus sit verbis, et quid renuntiaverit diabolo: non se usurum pompis eius, neque operibus eius, neque ullis omnino servitiis eius ac voluptatibus pariturum (in Num. hom. 12, 4, L. X, 140). Auf diese Absage wird auch sonst noch häufig Bezug genommen.[1] Nun steht schon von vornherein fest, dass Absage und Bekenntniszusage zwei Akte sind, von denen der erste den andern fordert, und das Vorhandensein jenes auch das des andern bezeugt. Eine blosse Abrenuntiation als christliches Bekenntnis hat es nie und nirgends gegeben. Überdies bliebe dabei unerklärt, wie von einer Mehrzahl von Fragen und Antworten bei der Taufe die Rede sein könne. Indessen sind wir nicht bloss auf diesen äusserlich und innerlich wohl berechtigten Analogieschluss angewiesen, um darzuthun, dass neben der ἀποταγή auch die συνταγή mit der πίστις gestanden habe. Origenes sagt es selbst in der wahrscheinlich a. 236 verfassten exhortat. ad martyr. c. 17: ἀλλὰ καὶ ἐν ταῖς περὶ θεοσεβείας συνθήκαις πάλαι τοῖς κατηχοῦσιν ὑμᾶς ἀπεκρίθητε τό· καὶ ἡμεῖς λατρεύσομεν κυρίῳ· οὗτος γάρ ὁ θεὸς ἡμῶν ἐστιν. Εἰ τοίνυν ὁ παραβὰς τὰς πρὸς ἀνθρώπους συνθήκας ἄσπονδός τίς ἐστι καὶ σωτηρίας ἀλλότριος, τί λεκτέον περὶ τῶν διὰ τοῦ ἀρνεῖσθαι ἀθετούντων ἃς ἔθεντο πρὸς θεὸν συνθήκας, καὶ παλινδρομούν-

1) Ausser dem Folgenden vgl. noch hom. in Num. 27, 3 (L. X, 339), in psalm. 38 hom. 2, 5: ecce iste, qui mihi et operibus meis renuntiavit in baptismo (L. XII, 298). Dass obige Stelle die Absage nicht wörtlich anführt, ist offenbar; denn die Formel hat sicher wie überall einfach gelautet: ἀποτάσσομαί σοι σατανᾶ καὶ τοῖς ἔργοις σου etc., vgl. exhort. ad martyr. 17. Sehr wohl kann hinter σατανᾶ oder τοῖς ἔργοις noch τοῖς ἀγγέλοις σου gestanden haben, vgl. in Num. hom. 12, 4, s. nachher, und in Jer. hom. 5, 2 (L. XV, 151), wo deutlich an Ab- und Zusage angespielt wird (ἐπαγγειλάμενοι γενέσθαι αὐτῷ οὐδενὶ ἄλλῳ ἢ αὐτῷ ἑαυτοὺς ἀνεθήκαμεν) und es vorher heisst: μὴ τοῦ διαβόλου γενώμεθα, μὴ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ, vgl. ferner die sogen. regulae, von denen später zu handeln ist.

των ἐπὶ τὸν σατανᾶν, ᾧ βαπτιζόμενοι ἀπετάξαντο.[1] Also mit der Absage war eine Bundesschliessung mit Gott verknüpft (vgl. auch c. 12); derselbe Gedanke, den Tertullian mit dem Begriffe sacramentum ausdrückt. Dieser Vertrag wird aber eben in der Glaubenszusage des Bekenntnisses bestanden haben. In der That sagt dies Origenes unter abermaliger Anspielung auf die Abrenuntiation: cum ergo venimus ad gratiam baptismi universis aliis diis et dominis renunciantes solum confitemur deum patrem et filium et spiritum sanctum (in Exod. hom. 8, 4 L. IX, 96). Auch nach Kattenbusch wird hier „unzweideutig klar, dass Origenes ein Taufbekenntnis jedes Christen kenne". Ich betone nur noch, dass es jetzt auf das Glaubensbekenntnis im Unterschiede von der Abrenuntiation ankommt. Von dieser unzweideutigen Stelle aus fällt dann auch Licht auf andere. Kann es schon an sich nicht wohl anders als vom Glaubensbekenntnisse verstanden werden, wenn Origenes sagt, dass dem Christen bei der Taufe sacramentum fidei tradebatur (das zweite Mal Plural), so ist das nach jener Stelle zweifellos.[2] Noch deutlicher reden zahlreiche Stellen des Römerbriefes. Im Zusammenhange einer Erörterung über die Taufe (Ro 6) spricht Origenes von der lebendigen Gemeinschaft mit Christo und fährt, nachdem er 1. Joh. 4, 2 (Jesum Christum in carne venisse) zitiert hat, fort: in quo utique non is, qui syllabas istas pronuntiaverit et communi confessione protulerit, dei spiritu agi videbitur, sed qui vitam suam ita formaverit (V, 8, L. VI, 386). Man hat nicht weit zu suchen, um für den Ausdruck Parallelen zu finden. In einer Erörterung zu Ro 14, 6, die so ganz den Stempel origenistischen Denkens trägt, unterscheidet er den gnostischen Christen von dem einfältigen, der nicht den Verstand von allem hat, sagt aber von diesem: brevi tamen fidei confessione salvatur.[3] Dass dies

1) Diese Schrift ist an zwei Männer gerichtet, deren einen Origenes um 213/14 zur katholischen Kirche bekehrt hatte. Hiernach sind die Druckfehler betreffs der Jahrzahlen in jenem Aufsatze Casparis l. c. S. 373 f. zu berichtigen. Dazu, dass die Absage in ein Schriftwort gekleidet wird, vgl. als andres Beispiel in Jerem. hom. 5, 2.

2) In Jos. hom. 9, 4 (L. XI, 91) vgl. in Ezech. hom. 1, 7.

3) l. c. IX, 38 a. E. L. VII, 349. Diese Stelle hat Kattenbusch S. 149 Anm. 21 übersehen; zu vgl. sind noch l. c. VIII, 6, ad quos — sonus fidei communi et simplici praedicatione pervenerit; und die oben angeführte de princ. III, 5, 8.

Glaubensbekenntnis kurz heisst, beweist, dass wirklich an eine Formel gedacht ist. Berücksichtigen wir noch diese Stelle, die schlechthin nicht dem Übersetzer zugeschrieben werden kann, so ist gar kein Grund einzusehen, warum die kurze, harmlose Deutung von Ro 9, 28 aufs Symbol von Rufin eingeschaltet sein solle. Es heisst da: potest et verbum breviatum dici fides symboli, quae credentibus traditur, in qua totius mysterii summa paucis connexa sermonibus continetur (in ep. ad Rom. VII, 19, L. VII, 184 f.). Wie überall wird Rufin für den Wortlaut verantwortlich sein. Dass z. B. Origenes nicht das Wort symbolum gebraucht hat, ist sicher, da der Osten mit τὸ σύμβολον sein Taufbekenntnis nicht früher bezeichnet hat, als bis die (angebliche) Synodalformel C als solches gebraucht wurde. Im übrigen aber ist nicht einzusehen, warum Rufin diese und die vorausgehende Deutung des Paulus- bezw. Jesaiawortes von sich sollte hinzugethan haben.[1] Dass für ein Schriftwort hier mehrere

---

1) Dies die Annahme von Kattenbusch II, 148 (ähnlich schon Probst, Lehre und Gebet, S. 65): „Dem Rufin sind eben nur noch zwei weitere Deutungen, die nichts mit der Sache zu thun haben, in den Sinn gekommen, und er hat sie in den Text mit hineingesetzt". Das Recht dieser Annahme beruht darauf, dass Rufin laut seiner peroratio zu diesem Kommentar (L. VII, 457 ff.) gerade ihn ziemlich frei übersetzt und auch hier nicht bloss zusammengezogen, sondern gelegentlich auch etwas hinzugethan hat (S. 459: etiam si addere aliqua videor et supplere quae desunt). Immerhin muss natürlich alles so lange für origenistisches Eigentum gelten, als nicht im einzelnen das Gegenteil sich wahrscheinlich machen lässt. Nun lautet die erste Deutung, die Kattenbusch auch dem Origenes absprechen will: possumus autem et totius doctrinae verbum dicere breviatum, ut quod prius lex et prophetae continebant in latitudine praeceptorum, veniens dominus pronuntiaret et diceret: diliges dominum deum tuum — et proximum tuum —, in quo evidenter prophetas et legem duobus his sermonibus breviavit (folgen die im Text angeführten Worte). Man darf die Behauptung wagen, Kattenbusch würde schwerlich diese Stelle dem Origenes absprechen, wenn nicht mit ihr die folgende vom Symbol fiele und stände. Allerdings hat Zahn gemeint, in den ähnlich gearbeiteten hom. in Lev. eine gleichartige Einschaltung zu entdecken. Hom. X, 2 (L. IX, 372) heisst es: habemus enim quadragesimae dies ieiuniis consecratos. Habemus quartam et sextam septimanae dies, quibus sollemniter ieiunamus. Dazu bemerkt Zahn, Forschungen IV, 293 Anm. 1: „Schon die Erwähnung der Mittwoche neben den Freitagen stammt schwerlich von Origenes selbst, der sonst immer nur des Freitags als eines Fasten- oder Gottesdiensttages gedenkt". Aber, wie Zahn selbst Skizzen[1], S. 318 anführt, kennt ja schon Clemens Mittwoch und Freitag als Fasttage (strom. VII, 12, 75), liegt also kein Grund vor, diese Notiz zu verdächtigen.

Deutungen gegeben werden, hat nicht das mindeste auf sich, denn Origenes hat geradezu die Gepflogenheit, dies zu thun.[1] Wo andrerseits Rufin auf den lateinischen Text Bezug nimmt und die Auslegung dem anpasst, da unterlässt er nicht, das umständlich anzumerken.[2] Die Behauptung Kattenbuschs aber: „ich halte dafür, dass überhaupt nur die lateinische Bibelübersetzung auf den Gedanken führen konnte, jene Stelle des Römerbriefes auf das Symbol zu beziehen" (l. c. Anm. 20), dürfte kaum einleuchten, denn was für ein Unterschied des Sinnes zwischen dem lateinischen quia verbum breviatum faciet dominus super terram und dem griechischen ὅτι λόγον συντετμημένον ποιήσει κύριος ἐπὶ τῆς γῆς[3] sein soll, weiss ich nicht. Wenn aber Rufin in seinem Kommentare zum Symbol c. 1 diese Schriftstelle wieder auf das Symbol deutet, so liegt es wohl mindestens ebenso nahe, anzunehmen, dass er diese Auslegung seinem Meister Origenes verdanke, als dass er dessen Werk mit ihr erst geschmückt habe. Kurz wenn die Aussage bei Origenes ganz isoliert stände, wenn die Erwähnung eines Taufbekenntnisses wohl gar mit sicheren Aussagen desselben in Widerspruch träte, dann dürfte man sich die Frage vorlegen, ob man jene nicht unbedenkliche Annahme einer Rufinschen Einschaltung zu machen hätte; wenn es nun aber „unzweideutig klar" ist, dass Origenes ein kurzes Taufbekenntnis jedes Christen kennt, was sollte uns an jener Stelle von der nächstliegenden und natürlichsten Annahme abführen, nämlich der, dass jene Bemerkung auf Origenes zurückgehe? Vielmehr bestätigt sie nun auch ihrerseits, dass Origenes ein kurzes Glaubensbekenntnis kannte, welches denen, die Christen wurden, übergeben und von ihnen bei der Taufe bekannt wurde.

Hatte aber dies Bekenntnis eine gewisse Gleiche mit den sonst bekannten Formeln, z. B. der römischen? Kattenbusch bemerkt zu der oben angeführten Stelle in Exod. hom. 8, 4: „Diese Stelle belegt nicht mehr als ein lediglich theologisch-trinitarisches Bekenntnis" (S. 150; vgl. S. 181 Anm. 2). Indem ich gegenüber diesem von ihm oft geübten Verfahren auf die allgemeinen Be-

1) Vgl. als Beispiele comment. in Matth. ser. c. 31—33; oder in Matth. tom. XIV, 3. 4.

2) Vgl. Westcott im Dictionary of Chr. Biogr. IV, 116.

3) Diese gut und viel bezeugte Lesart wird man allerdings als Grundlage voraussetzen müssen, vgl. z. B. Athanas. zu ψ 44, 2 a. E. (P. G. 27, 208 C) Euseb. demonstr. evang. II, 3, 44 und Tischendorf ad loc.

merkungen zu Eingang dieses Abschnitts zurückverweise, beschränke ich mich auf Anwendung der methodischen Regel, dass eine solche Deutung vorliegender Stelle nur dann berechtigt wäre, wenn bei Vorhandensein eines vollständigen Taufsymbols die Ausdrucksweise: wir bekennen bei der Taufe Gott Vater, Sohn und heiligen Geist u. ä. ausgeschlossen wäre, oder wenn Origenes mit jener Formulierung jeden erweiternden Zusatz ausgeschlossen wissen wollte. Nun aber ist weder das eine noch das andere der Fall. Denn Origenes sagt dort, bei Auslegung des Bilderverbots exod. 20, 4: „wisse, wenn du den Befehl seines Gebotes zu beobachten und alle übrigen Götter und Herren zu verschmähen und ausser dem einen Gott und Herrn niemanden als Gott und Herrn zu haben beschlossen hast, so heisst das allen übrigen unversöhnlichen Krieg ansagen“. Darauf folgen die oben angeführten Worte: „wenn wir nun zur Gnade der Taufe kommen, da entsagen wir allen andern Göttern und Herren, und bekennen allein (als) Gott den Vater und den Sohn und den heiligen Geist“. Soll man wirklich viel Worte darüber verlieren, dass Origenes, selbst wenn sein Bekenntnis mit R identisch gewesen wäre, nicht nur so, wie er thut, sich hätte ausdrücken können, sondern müssen, wenigstens beim dritten Artikel? Durch jene Stelle ist also nicht ausgeschlossen, dass im Bekenntnisse z. B. noch die ἀνάστασις σαρκός enthalten war; aber ebensowenig, dass dem Sohn und Vater noch weitere Prädikate in demselben beigelegt waren. Da uns nun sonst, sogar in viel älterer Zeit schon (Tertullian), nur solche Taufbekenntnisse begegnen, in denen die trinitarische Formel in jedem Teile durch Zusätze ausgefüllt ist, so darf die Frage erhoben werden, ob sich Gleiches nicht auch bei Origenes finden lasse.

Wir gehen aus von einer Stelle, die direkt aufs Taufbekenntnis geht: in ep. ad Rom. V, 8 (L. VI, 386). Nicht wer (bei der Taufe) die Silben des gemeinen Bekenntnisses ausspricht, wird vom Geiste Gottes getrieben erscheinen, sondern wer sein Leben so gestaltet und solche Früchte der That bringt, ut Christum in carne venisse, et mortuum esse peccato, ac vivere deo, ipsa operum suorum et sensuum religione monstraverit. Der hier formulierte Gegensatz fordert, dass die Stücke, welche der Christ im Wandel bewähren soll (Fleischwerdung, Tod, Auferstehung Christi), auch einen Bestandteil seines mündlichen Bekenntnisses bildeten. Da nun dieses dem Origenes hier vorschwebt, werden wir auch die gleich folgende Stelle darauf beziehen dürfen: si consepulti sumus Christo — consequenter

utique resurgente Christo a mortuis et nos cum ipso simul resurgemus, et illo ascendente ad coelos, cum ipso simul ascendemus, et sedente ipso ad dexteram patris, cum ipso simul in coelestibus sedere dicimur. Und dies um so mehr, als die beiden letzten Glieder dem Origenes nicht von seinem Texte (Ro 6) dargeboten sind, noch auch in dieser Folge und Form an eine andere Schriftstelle, sondern aufs unverkennbarste an den bekannten Tenor des Symbols anklingen.[1] Mit dieser Stelle lässt sich eine andere vergleichen, bei der wir uns daran zu erinnern haben, dass Origenes das Kommen zur Taufe gern mit dem Auszuge aus Egypten vergleicht: in Num. hom. 27, 3 (L. X, 338 f.): et haec sit prima nobis mansio de Aegypto exire volentibus, in qua relicto idolorum cultu, et daemoniorum non deorum veneratione (vgl. Abrenuntiation), credimus Christum natum ex virgine et de spiritu sancto et verbum carnem factum venisse in hunc mundum.[2] Ferner kann nach dem Bisherigen nicht zweifelhaft sein, dass auch die folgende Stelle vom Taufbekenntnisse zu verstehen ist: cum confitearis unum deum, eadem confessione patrem et filium et spiritum sanctum asseras unum deum, quam tortuosum, quam difficile. — Tum deinde cum dicis dominum maiestatis (1. Cor. 2, 8) crucifixum, et filium hominis esse, qui descendit de coelo, quam tortuosa — (in Exod. hom. 5, 3). Aus diesen Belegen dürfte schon zur Genüge hervorgehen, dass der zweite Artikel des Bekenntnisses die Hauptstücke der Geschichte Jesu darbot.[3]

Der feierliche Tag der Taufe schloss auch nach Origenes die Unterweisung der Katechumenen ab. Über die Gestalt des Taufbekenntnisses dürfen wir daher hoffen etwas zu erfahren, wenn wir auf Stellen über den Katechumenenunterricht achten. Die wichtigste, auch von Kattenbusch angeführte, steht in Jerem. hom. 5, 13 (L. XV, 168). Dort sind als die heiligen Samen, die in das bereitete Herz gestreut werden sollen, genannt: τὸν περὶ τοῦ πατρὸς λόγον, τὸν περὶ τοῦ υἱοῦ, τὸν περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, nun aber weiter

1) Dass „im Detail", sagen wir lieber im Wortlaut, Rufin zu vernehmen ist, gestehen wir Kattenbusch S. 149 gern zu, sagt er doch selbst z. St.: „was wir lesen, kann durchweg bei Rufin wirklich sachlich für origenistisch gelten". Vgl. noch in Levit. hom. 1, 4 resurgens enim a mortuis ascendit in coelum.

2) Diese Stelle finde ich bei Kattenbusch nicht.

3) Vgl. damit noch in Genes. hom. 17, 5: Christus = der junge Löwe: ex virgine natus est — passio mortis — sepultus — die tertia suscitatur.

τὸν λόγον τὸν περὶ ἀναστάσεως, τὸν λόγον τὸν περὶ κολάσεως, τὸν λόγον τὸν περὶ ἀναπαύσεως, τὸν περὶ νόμου, τὸν περὶ προφητῶν καὶ ἀπαξαπλῶς ἑκάστου τῶν γεγραμμένων. Dies legt nahe, dass neben der Trinität auch ἀναστασις und Gericht einen Bestandteil des Taufbekenntnisses gebildet haben, und damit nähern wir uns wieder der gemeinüblichen Gestalt desselben.[1]

Wir haben ferner schon gesehen, dass Origenes den gemeinen Glauben der Christen in dem kurzen Bekenntnisse enthalten sein lässt (s. o.). Auch sonst charakterisiert er die gewöhnlichen Christen als τηροῦντες ἃ παρειλήφασιν (c. Cels. III, 37, L. XVIII, 298) und erklärt, dass man sie nicht katechetisch durch Frage und Antwort belehre, sondern ihnen die christliche Wahrheit nur verkündige, damit sie sie glauben (c. Cels. VI, 10, l. c. 318). Dies deutet wiederum an, dass sie am Taufbekenntnisse ein schlichtes Kompendium christlicher Wahrheit empfangen. Um dessen Gestalt zu ermitteln, werden wir daher auch die Stellen heranziehen dürfen, wo Origenes den gemeinen Christenglauben formuliert.

Dass zu diesem der Glaube an Vater, Sohn und Geist gehörte, ist schon nach dem Bisherigen nicht zweifelhaft, wenn es auch gelegentlich von den Einfältigen nur heisst: θεὸς ὁ ἐπὶ πᾶσι πιστεύεται, καὶ ὁ τούτου μονογενὴς υἱὸς λόγος καὶ θεός (c. Cels. VII, 49), mit Übergehung des heiligen Geistes. Indessen gehören nicht nur drei blosse Namen zu diesem eisernen Bestande. Ein andermal bezeichnet Origenes die Christen als die, welche τὸν περὶ θεοῦ καὶ Χριστοῦ καὶ τῆς ἐσομένης κρίσεως λόγον angenommen haben (c. Cels. I, 67 a. E.). Sehr viele Male wird das hier erwähnte Gericht samt doppelter Vergeltung und vorausgehender Auferstehung zum Glauben der Elementarchristen gerechnet, der auch den Gegnern erkennbar sei. So berichtet Origenes, dass nach dem Juden im „Wahren Wort" des Celsus zum Christenglauben τὰ περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν καὶ κρίσεως θεοῦ, καὶ τιμῆς μὲν ἐπὶ τοὺς δικαίους, πυρὸς δὲ ἐπὶ τοὺς ἀδίκους gehöre (c. Cels. II, 5), eine Formulierung, die ganz an Irenäus (I, 10, 1) erinnert.[2] Zugleich damit nennt aber Origenes anderwärts die wunderbaren Heilsthatsachen des Lebens Jesu und

1) Die auf die Schrift bezüglichen Bemerkungen können wir erst später erklären.

2) Vgl. noch c. Cels. IV, 30 (L. XIX, 42): τὴν περὶ κρίσεως θείας ἀπαγγελίαν, καὶ περὶ κολάσεως μὲν τῆς κατὰ τῶν ἀδίκων, γέρως δὲ τοῦ εἰς τοὺς δικαίους.

kann darauf hinweisen, dass das Bekenntnis zu diesen Stücken so offenkundig sei, wie nur möglich: τίνα γὰρ λανθάνει ἡ ἐκ παρθένου γέννησις Ἰησοῦ, καὶ ὁ ἐσταυρωμένος, καὶ ἡ παρὰ πολλοῖς πεπιστευμένη ἀνάστασις αὐτοῦ, καὶ ἡ καταγγελλομένη κρίσις, κολάζουσα μὲν κατ' ἀξίαν τοὺς ἁμαρτάνοντας, γέρως δὲ ἀξιοῦσα τοὺς δικαίους· ἀλλὰ καὶ μὴν (leg. μὴ) νοηθὲν τὸ περὶ τῆς ἀναστάσεως μυστήριον θρυλλεῖται γελώμενον ὑπὸ τῶν ἀπίστων (c. Cels. I, 7).[1] Dass hier Origenes dieselben Stücke, die das altkirchliche Taufbekenntnis z. B. in der römischen Gestalt enthielt, als weltbekannten Inhalt des Glaubens hinstellt, kann man nicht leugnen; man wird aber auch zugestehen müssen, dass dies in einer Form und Folge geschieht, die ziemlich genau dem Gange des Symbols entspricht und eine feste Prägung verrät. Besondere Beachtung verdient noch, dass Origenes als in der Kirche gemeinübliche Formel für den Auferstehungsglauben ein ἀνάστασις σαρκός voraussetzt.[2] Daher hat man kaum ein Recht, auch nur der Form, geschweige denn der Sache nach, folgende Stelle bei Origenes zu verdächtigen und auf Rechnung des Übersetzers zu setzen: si quis de deo patre ac de unigenito eius et spiritu sancto, digno deitatis mysterio, purum faciat sincerumque sermonem, similiter de omnibus creaturis rationabilibus tanquam a deo factis — non autem consequenti mysterio afferat etiam carnis resurrectionem etc. (in Lev. hom. 5, 10, L. IX, 263). Origenes liebt es gerade auszuführen, wie der Glaube unvollkommen ist, dem dies oder jenes Stück fehlt. Das führt uns auf einige besonders wertvolle, weil umfassendere und griechisch erhaltene Glaubensformulierungen bei ihm. Auf zwei derselben hat schon Caspari hin-

1) Vgl. dazu noch c. Cels. III, 43 a. E. εἰς ταῦτα δ' ἡμᾶς ἤγαγεν ὁ Κέλσος ἀγνωμονῶν περὶ τοῦ Ἰησοῦ· καὶ συγκατατιθέμενος μὲν τοῖς γεγραμμένοις ὅτι ἀπέθανε καὶ ἐτάφη· πλάσμα δ' ἡγούμενος εἶναι, ὅτι καὶ ἀνέστη ἀπὸ τῶν νεκρῶν.

2) c. Cels. V, 18 a. A. τὴν κεκηρυγμένην τῆς σαρκὸς ἀνάστασιν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις, und wo er sein eignes Verständnis des Ausdrucks entwickelt, deutet er c. 19 l. c. 195 nochmals an, dass die für die grosse Menge der Einfältigen bestimmte Formel eben das σαρκός enthalte. Zur Bestätigung vgl. comm. in Matth. tom. XVII, 29 (L. IV, 144) οἱ Σαδδουκαῖοι μέντοι — οὐ τὴν ἐν τῇ συνηθείᾳ τῶν ἁπλουστέρων ὀνομαζομένην ἀνάστασιν σαρκὸς ἠθέτουν. Dann aber bezeichnet er eben diese auch als „die in der Kirche geglaubte Auferstehung der Toten" oder ἡ πεπιστευμένη παρὰ πολλοῖς ἀνάστασις im Unterschied von der Lehre, wornach die Seele unsterblich ist (S. 145); vgl. S. 146 τῷ μὴ εἶναι σαρκὸς ἀνάστασιν. Dies gegen Kattenbuschs Bedenken, ein Symbol mit diesem Gliede für Origenes anzunehmen II, 137 Anm. 4.

gewiesen, eine dritte hat Kattenbusch beigebracht, doch hoffe ich sie noch etwas besser als beide und zumal letzterer verwerten zu können, der in jeder solchen bekenntnismässigen Formulierung nur für das ein Auge hat, was wörtlich mit R stimmt.

In dem vorhin angedeuteten Sinne führt Origenes einmal Folgendes aus. Wenn es z. B. hundert Stücke wären, die einen selig machten dadurch, dass man sie glaube, so hätte der, welcher die hundert, sagen wir einmal Artikel, fest glaubte, den ganzen Glauben; wer es aber entweder an einer bestimmten Zahl oder an der entsprechenden Festigkeit fehlen lässt, der ist soweit vom ganzen Glauben entfernt, als ihm an Zahl Glaubensartikel fehlen oder die entsprechende Festigkeit abgeht (in Joann. tom. XXXII, 9, L. II, 425 ff.). Das will er näher verdeutlichen l. c. 427, und formuliert zu dem Zwecke kurz erst den Gesamtinhalt des Glaubens in folgender Form: πρῶτον πάντων πίστευσον, ὅτι εἷς ἐστιν ὁ θεὸς ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας καὶ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα. Χρὴ δὲ καὶ πιστεύειν, ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστός, καὶ πάσῃ τῇ περὶ αὐτοῦ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ἀνθρωπότητα ἀληθείᾳ. Δεῖ δὲ καὶ εἰς τὸ ἅγιον πιστεύειν πνεῦμα, καὶ ὅτι αὐτεξούσιοι ὄντες, κολαζόμεθα μὲν ἐφ' οἷς ἁμαρτάνομεν, τιμώμεθα δὲ ἐφ' οἷς εὖ πράττομεν. Zunächst ist die trinitarische Grundlage so klar wie möglich; ferner erinnert uns die Formulierung an ähnliche, bereits angeführte, nur dass die hier vorliegende, zumal im zweiten Gliede, nur in formeller Unbestimmtheit gehalten ist, um möglichst umfassend zu sein, endlich aber macht sie auf Vollständigkeit im einzelnen keinen Anspruch; denn z. B. die ἀνάστασις ist nicht erwähnt, so gewiss sie vorausgesetzt ist. Wichtig ist nun das Folgende, worin obiger Gedanke durchgeführt wird: φέρε οὖν καθ' ὑπόθεσιν, εἴ τις δοκῶν πιστεύειν εἰς τὸν Ἰησοῦν μὴ πιστεύοι ὅτι εἷς ἐστιν ὁ θεὸς ὁ νόμου καὶ εὐαγγελίου, οὗτος ἂν τῷ μεγίστῳ λείποι τῆς πίστεως κεφαλαίῳ. Ἢ πάλιν εἴ τις πιστεύων ὅτι (sc. ὁ Ἰησοῦς) ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθεὶς ἱερόν τι χρῆμα καὶ σωτήριον τῷ κόσμῳ ἐπιδεδήμηκεν, ἀλλ' οὐκ ἐκ παρθένου τῆς Μαρίας καὶ ἁγίου πνεύματος τὴν γένεσιν ἀνείληφεν, ἀλλ' ἐξ Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας, καὶ τούτῳ ἂν λείποι εἰς τὸ πᾶσαν ἔχειν τὴν πίστιν τὰ ἀναγκαιότατα. Πάλιν τε αὖ εἰ τὴν μὲν θεότητά τις αὐτοῦ παραδέχοιτο, τῇ δὲ ἀνθρωπότητι προσκόπτων μηδὲν ἀνθρώπινον περὶ αὐτὸν πιστεύοι γεγονέναι ἢ ὑπόστασιν εἰληφέναι, καὶ τούτῳ λείποι πρὸς πᾶσαν τὴν πίστιν οὐ τὰ τυχόντα. Ἢ εἰ ἀναπάλιν τὰ μὲν περὶ αὐτὸν ἀνθρώπινα προσίοιτο, τὴν δὲ ὑπό-

στασιν τοῦ μονογενοῦς καὶ πρωτοτόκου πάσης κτίσεως ἀθετοῖ, καὶ οὗτος ἂν οὐ δύναιτο λέγειν πᾶσαν ἔχειν τὴν πίστιν. Origenes will hier Stücke des seligmachenden Glaubens aufzählen. Sollte man es schon für selbstverständlich halten, dass nach dem Worte des Apostels Ro 10, 9 f. diese Stücke auch in dem Taufbekenntnisse gestanden haben, welches Origenes ja kennt, so wird dies noch besonders dadurch empfohlen, dass ihre formelhafte Ausprägung (z. B. gekreuzigt unter Pontius Pilatus) uns ganz unverkennbar an das Taufbekenntnis erinnert. Dieser Eindruck wird dadurch verstärkt, dass dieselben Formeln durch wiederholtes Vorkommen sich als stereotyp bewähren. Da verweise ich denn betreffs des Artikels von der Geburt auf S. 49 zurück. Wir können aber auch weitere Stellen beibringen, vor allem die schon von Kattenbusch bemerkte in Joann. tom. XX, c. 24, l. c. 268 f., die auch dem Zusammenhange der vorigen ähnlich ist: οἱ πιστεύοντες μὲν εἰς τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου Ἰησοῦν ἐσταυρωμένον ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ, μὴ πιστεύοντες δὲ εἰς τὸν γεγεννημένον ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου, οὗτοι εἰς τὸν αὐτὸν πιστεύουσι καὶ οὐ πιστεύουσιν. Καὶ πάλιν οἱ πιστεύοντες μὲν εἰς τὸν ποιήσαντα ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ τὰ ἀναγεγραμμένα τέρατα καὶ σημεῖα Ἰησοῦν, μὴ πιστεύοντες δὲ εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ποιήσαντος τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, εἰς τὸν αὐτὸν πιστεύουσι καὶ οὐ πιστεύουσιν. Πάλιν τε αὖ οἱ πιστεύοντες εἰς τὸν πατέρα Ἰησοῦ Χριστοῦ, μὴ πιστεύοντες δὲ εἰς τὸν δημιουργὸν καὶ ποιητὴν τοῦδε τοῦ παντός, οὗτοι εἰς τὸν αὐτὸν πιστεύουσι καὶ οὐ πιστεύουσιν. Ἀλλὰ καὶ οἱ πιστεύοντες μὲν εἰς τὸν ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, μὴ πιστεύοντες δὲ εἰς τὸν πατέρα Ἰησοῦ τοῦ ἐσταυρωμένου ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, εἰς τὸν θεὸν πιστεύουσι καὶ οὐ πιστεύουσιν. Endlich ist in diesem Zusammenhange noch einer leider nur lateinisch erhaltenen Stelle zu gedenken, comment. in Matth. ser. 33 (L. IV, 251 f.). Origenes redet von den innerkirchlichen Glaubensdifferenzen, erst mit den groben Häretikern, dann fährt er fort: quidam autem de publicis quidem et manifestis capitulis non dissentiunt ut puta de uno deo, qui legem et evangelium dedit, aut de Christo Jesu primogenito universae creaturae (πρωτοτόκου πάσης κτίσεως), qui in fine saeculi (ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος) secundum praedictiones prophetarum venit in mundum (ἐπεδήμησε τῷ κόσμῳ?), et suscepit in se veram humanae carnis naturam, ut etiam nativitatem subiret ex virgine, et mortem crucis suscepit, et surrexit a mortuis, et deificavit quam susceperat humanam naturam. Ad-

huc autem et de spiritu sancto, quoniam ipse ille fuit in patriarchis et prophetis, qui postea in apostolis datus est, et de resurrectione mortuorum, sicut evangelium docet, certissime credit et omnia quaecumque feruntur in ecclesiis. Auf die beiden Hauptstellen, wo Origenes seine regula formuliert, möchte ich nur beiläufig hingewiesen haben, weil es sich empfiehlt, das hier erstrebte Resultat möglichst unabhängig von jenen Stellen zu gewinnen. Wie ich glaube, reicht die gegebene Stellensammlung hin, um die seltsame Annahme zu entkräften, das christliche Taufbekenntnis, welches Origenes kennt und voraussetzt, habe zwar in der Abrenuntiation mit den sonst üblichen Formeln übereingestimmt und dort dem Teufel einige Zusätze gegeben (τοῖς ἔργοις σου etc.), in dem eigentlichen Glaubensbekenntnisse aber nur die drei göttlichen Namen ohne jeden Zusatz enthalten. Man darf auch noch besonders darauf hinweisen, dass in den acht Büchern gegen Celsus gerade nie die trinitarische Formel als Gegenstand der Auseinandersetzung vorkommt, sondern immer nur von Gott und Christus die Rede ist. Der Versuch aber, alle die vorliegenden Stellen, wo das gemeinkirchliche Taufbekenntnis anklingt, daher abzuleiten, dass Origenes einmal kurze Zeit in Rom gewesen sei, dort das Symbol dieser Stadt kennen gelernt habe und nun auf dieses „anspiele" (so Kattenbusch)[1], hat an keiner Äusserung des Origenes den leisesten Anhalt, widerspricht ganz dem Charakter dieses selbständigen Theologen und wird endlich durch die Fülle der Stellen sowie dadurch widerlegt, dass von einer wörtlichen Anlehnung an R nicht die Rede sein kann (vgl. Späteres).[2]

1) Eus. hist. eccl. VI, 14 berichtet, dass Origenes laut eignem Zeugnis unter Zephyrin Rom besucht habe εὐξάμενος τὴν ἀρχαιοτάτην Ῥωμαίων ἐκκλησίαν ἰδεῖν, aber ἔνθα οὐ πολὺ διατρίψας ἐπάνεισιν εἰς τὴν Ἀλεξάνδρειαν. In der Bewertung dieser Reise ist Harnack vorangegangen I, 336 Anm. 2. S. 440 Anm. 2.

2) An einer Stelle des Origenes glaubt Kattenbusch S. 154 gar die Frage erheben zu müssen: „Denkt der Redner an die zwölf Artikel von R?" Nur unter der Voraussetzung, „dass bloss Rufin eine Anspielung auf das Symbol mit hineingeheimnisst hat in die Ausführungen des Or.", meint K. jenem Eindrucke sich entziehen zu können. Die Stelle steht in exod. hom. 9, 4 (L. IX, 117 f.). Jeder kann, sagt Origenes, in sich selbst Gott einen Tempel bauen. Dafür werden die Einzelheiten der Stiftshütte allegorisch gedeutet, so auch die zwölf Schaubrote: panes isti apostolicus ei tam numero quam virtute (Nährkraft) sit sermo, quo indesinenter utens — cotidie namque hos ante dominum iubetur apponere — rursum respiciat ad austrum. Das ist einfach das Wort der Apostel, auf deren Zwölfzahl wegen der entsprechenden Zahl

Wir können diese Untersuchung aber auch noch von einigen andern Punkten aus zu fördern suchen. Wir finden bei Origenes mehrfach christliche Beschwörungsformeln erwähnt.[1] Ganz allgemein sagt er oft, dass durch den Namen Jesu die Dämonen besiegt, insbesondere Krankheiten geheilt und sonst ausserordentliche Thaten bewirkt werden.[2] Dabei giebt er deutlich zu erkennen, dass Christen solches bewirken, indem sie den Namen Jesu aussprechen (ἀπαγγέλλειν c. Cels. III, 36 a. E.), oder richtiger, indem sie sagen: ἐν ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ.[3] Könnte es nun nach diesen Stellen scheinen, als werde (ausser einem etwaigen Verbum des Beschwörens) nichts weiter gesprochen als ein einfaches: im Namen Jesu, so belehrt uns doch Origenes selbst gelegentlich darüber, dass jene Angaben nur summarisch sind und nicht die volle Formel geben. c. Cels. I, 6 sagt er von den Christen: οὐ γὰρ κατακλήσεσιν ἰσχύειν δοκοῦσιν, ἀλλὰ τῷ

---

der Schaubrote ebenso angespielt wird, wie zu 1. reg. 21, 4 (P. G. 12, 993 B). Dass Or. dabei besonders an ihre Schriften denkt, beweist das Folgende. Da heisst es zuerst, die Bundeslade, in der die tabulae legis liegen, solle des Menschen Gedächtnis sein, mit dem er die libri dei aufnehme. Die Vernunft oder der Geist soll als Hoherpriester fungieren und dementsprechend angethan werden. Im Folgenden deutet er das Amtsschild, welches auf der Brust ist, quaterno lapidum ordine distinctum. Eine vierfache Reihe von Steinen, nämlich von jedesmal drei Steinen, ist auf diesem angebracht (ex. 28, 17), daher die Deutung: ego in his, quae in pectore locari dicuntur, sermonem evangelicum sentio, qui quadruplicato ordine veritatem fidei nobis et manifestationem trinitatis exponit (veritas et manifestatio benennt zugleich die darin enthaltenen Urim und Thummim). Mit dem sermo evangelicus meint Origenes, wie die Zahl zeigt, die vier Evangelien. Aber zum neuen Testamente gehören nach konstantem Sprachgebrauch desselben Autors noch die Apostel. Daher führt er fort: igitur si recte vis pontificatum gerere deo, evangelicus sermo et trinitatis fides semper tibi habeatur in pectore (s. o.). Cui convenit etiam apostolicus sermo tam virtute, quam numero; nämlich zwölf Apostel waren es, also viermal drei, wie die Steine auf dem Schild. Das ist nicht sonderbarer, als wenn Origenes ständig die mit den Evangelien im neuen Testamente verbundenen Schriften οἱ ἀπόστολοι nennt. Diese einfache Deutung überhebt uns dessen, noch die weiteren Argumente gegen die Beziehung, die Kattenbusch in der Stelle findet, beizubringen.

1) Kattenbusch zieht sie bei Origenes nicht in Betracht, sondern kommt erst bei Justin auf sie zu sprechen II, 291 Anm. 23.

2) c. Cels. I, 67. II, 33. III, 28. VIII, 58 de orat. 22.

3) c. Cels. VIII, 58 a. E. οὐ γὰρ ἑώρακε τίνα τρόπον τὸ ἐν ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ ὑπὸ τῶν γνησίως πιστευόντων καλούμενον οὐκ ὀλίγους ἀπὸ νόσων καὶ δαιμονισμῶν καὶ ἄλλων περιστάσεων ἰάσατο.

ὀνόματι Ἰησοῦ μετὰ τῆς ἀπαγγελίας τῶν περὶ αὐτὸν ἱστοριῶν. Ταῦτα γὰρ λεγόμενα πολλάκις τοὺς δαίμονας πεποίηκεν ἀνθρώπων χωρισθῆναι. l. c. a. E. σαφὲς ὅτι Χριστιανοὶ οὐδεμιᾷ μελέτῃ ἐπῳδῶν χρώμενοι, ἐντυγχάνουσιν· ἀλλὰ τῷ ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ, καὶ ἄλλων λόγων πεπιστευμένων κατὰ τὴν θείαν γραφήν. III, 24 a. E. θεραπεύουσιν, οὐδὲν ἄλλο καλοῦντες ἐπὶ τοὺς δεομένους θεραπείας ἢ τὸν ἐπὶ πᾶσι θεὸν καὶ τὸ τοῦ Ἰησοῦ ὄνομα μετὰ τῆς περὶ αὐτοῦ ἱστορίας. VII, 67 a. E. καὶ τοσοῦτόν γε ἀποδέομεν τοῦ θεραπεύειν δαίμονας, ὥςτε καὶ ἀπελαύνειν αὐτοὺς εὐχαῖς, καὶ τοῖς ἀπὸ τῶν ἱερῶν γραμμάτων μαθήμασιν ἀπὸ τῶν ἀνθρωπίνων ψυχῶν κτλ.[1]

Hieraus erfahren wir, dass mit dem Namen Jesu zugleich seine in der Schrift bezeugte Geschichte in der Mehrheit ihrer Teile (ἱστοριῶν) ausgesprochen wurde, doch so, dass der Charakter einer kurzen Beschwörungsformel festgehalten wurde.[2] Was aber Origines darunter verstanden, was er zu jenen ἱστορίαι in erster Linie werde gerechnet haben, kann nach den früheren Darlegungen nicht mehr zweifelhaft sein; mindestens Geburt, Kreuzigung, Auferstehung werden dazu gehört haben. Wenn wir nun bei einem rund 100 Jahre älteren christlichen Schriftsteller, Justin, bereits Exorzismusformeln treffen, auf die die vorliegende Beschreibung uneingeschränkt passt, werden wir da nicht berechtigt sein, diese zur Erläuterung und Veranschaulichung heranzuziehen? Man wird wenigstens, nach aller Analogie, vom Früheren zum Späteren hin nicht eine Reduktion, sondern höchstens eine Erweiterung annehmen dürfen. Nun lesen wir bei Justin dial. c. 85: κατὰ γὰρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ τούτου τοῦ

---

1) Die beiden letzten wichtigen Stellen stehen bei Kattenbusch nicht. Ich führe das nur an, weil ich annehme, dass er, hätte er sie gekannt, vielleicht zu einer anderen Deutung des Sachverhalts gekommen wäre.

2) Nach Probst, Sakramente und Sakramentalien S. 49 (doch dieser mit Vorbehalt) versteht Kattenbusch den Or. dahin, dass nach ihm der Akt der Beschwörung mit Schriftlesungen verbunden gewesen sei. Aber es ist vielmehr von Stücken, die man „nach der Schrift" glaubt oder „von der Schrift gelernt hat", die Rede (zu μάθημα vgl. in Joann. tom. XXXII, 9; L. II, 425), und das dabei mehrfach gebrauchte ἀπαγγέλλειν ist das Gegenteil von Vorlesen. Dass die Formel sicher kurz war, beweist noch die Analogie anderer, so der jüdischen Exorzismusformel: „bei dem Gott Abrahams, dem Gott Isaaks, dem Gott Jakobs c. Cels. IV, 33. V, 45; Justin dial. c. 85; sowie der Umstand, dass der Berichterstatter das Ganze, wie wir sahen, in ein blosses ἐν ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ zusammenfassen konnte.

υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ πρωτοτόκου πάσης κτίσεως, καὶ διὰ παρθένου γεννηθέντος, καὶ παθητοῦ γενομένου ἀνθρώπου, καὶ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου ὑπὸ τοῦ λαοῦ ὑμῶν καὶ ἀποθανόντος, καὶ ἀναστάντος ἐκ νεκρῶν, καὶ ἀναβάντος εἰς τὸν οὐρανόν, πᾶν δαιμόνιον ἐξορκιζόμενον νικᾶται καὶ ὑποτάσσεται. Da haben wir den Namen Jesu und die formelhaft wiedergegebene Geschichte von ihm, wie die Schrift sie bezeugt, zum Zwecke der Dämonenaustreibung. Da nun auch noch Irenäus ähnliche Andeutungen macht[1], so werden wir uns die Exorzismusformel des Origenes in der Hauptsache genau so wie die Justinsche vorzustellen haben. Indessen erfahren wir von ihm noch, dass man zugleich τὸν ἐπὶ πᾶσι θεόν und dann erst den Namen Jesu anrief, denn dem Wortlaute nach (III, 24 s. o.) kann das erstere nicht auf die VII, 67 erwähnten Gebete gehen, sondern muss auch die Formel bezeichnen, die darnach mindestens eine zweiteilige gewesen ist.[2] Nun wollen wir nicht die Frage nach der Priorität von Taufbekenntnis oder Exorzismusformel stellen, sondern nur Folgendes erwägen. Wenn man bei Dämonenaustreibungen sich nicht mit dem blossen Namen Jesu Christi begnügte, sondern seine Geschichte hinzufügte, offenbar in dem Sinne, dass durch

1) Adv. haer. II, 32, 4. Irenäus redet von Dämonenaustreibungen, Heilungen und Wundern, die Jesu Jünger ἐν τῷ ἐκείνου ὀνόματι thun und schliesst mit dem Satze: οὐκ ἔστιν ἀριθμὸν εἰπεῖν τῶν χαρισμάτων, ὧν κατὰ παντὸς τοῦ κόσμου ἡ ἐκκλησία παρὰ θεοῦ λαβοῦσα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, ἑκάστης ἡμέρας ἐπ' εὐεργεσίᾳ τῇ τῶν ἐθνῶν ἐπιτελεῖ (letzteres Verbum eben davon auch bei Orig. c. Cels. III, 28). Daraus ist aber ebensowenig zu schliessen, dass die Formel nur das Merkmal gekreuzigt unter P. P. enthalten habe (so Kattenbusch), als aus anderen Stellen, dass sie nur gelautet habe: im Namen Jesu. Die Formel war hier wohl zu charakterisieren, nicht zu referieren. Wie Kattenbusch sogar für Justin trotz der obenangeführten Stelle zu beweisen sucht, dass die Exorzismusformel nur jenes eine Merkmal Jesu enthalten habe, s. l. c. S. 290 f.

2) Unter diesen Umständen könnte die Vermutung gewagt werden, dass auch der heil. Geist noch genannt worden sei, sehr passend bei der Überwindung böser Geister, vgl. in Num. hom. 13, 5 (L. X, 151): multo magis magus invocare non potest omnipotentem deum, nec filium eius dominum nostrum Jesum Christum, nec sanctum spiritum eius. Nos soli accepimus potestatem invocandi deum. Nos soli habemus potestatem invocandi unigenitum Jesum Christum. Sed illud est, quod dico: qui iam potestatem accepit invocandi Christum, non potest iterum daemones invocare: et qui sancti spiritus particeps factus est, ad immundos ultra spiritus accedere non debet. Doch finde ich zu einer dreiteiligen Formel keine Analogie.

diese οἰκονομία die Herrschaft der Dämonen gebrochen sei, wird man da nicht das Gleiche für das Bekenntnis gefordert haben, mit dem der Täufling in entscheidender Weise und für immer den Dämonen entsagte und Christo sich angelobte? M. a. W. wir werden ein Recht haben, von der Gestalt der Exorzismusformel auf die des kurzen Taufbekenntnisses Rückschlüsse zu ziehen.[1] In der That trifft auch das Ergebnis, das wir über jene gewonnen haben, völlig mit dem zusammen, was wir anderweit schon über die Gestalt des Taufbekenntnisses ermittelten. Die Übereinstimmung des Gesamtcharakters ist mit Händen zu greifen. So bestätigt eins das andre, und abermals sehen wir die Annahme widerlegt, dass das Bekenntnis nur gelautet habe: ich glaube an Vater, Sohn und heiligen Geist.

Endlich aber darf, wie schon bei Athanasius, noch ein Mittel zur Rekonstruktion mit herangezogen werden, nämlich spätere Spuren von dem Taufsymbole Egyptens. Charakteristische Übereinstimmungen können da von Wert sein, da sie sich nicht durch Zufälligkeiten erklären lassen. Bei Cyrill von Alexandrien finden wir ziemlich übereinstimmend die Abrenuntiationsformel und die Angabe, dass das Bekenntnis auf dreimaliges Befragen abgelegt wird. Ferner bezeugt er als Bestandteil des Taufbekenntnisses ein πιστεύομεν καὶ εἰς σαρκὸς ἀνάστασιν.[2] Ziehen wir ferner jenes egyptische Symbol vom Ausgange des vierten Jahrhunderts herbei (s. S. 39), so machen wir die überraschende Wahrnehmung, dass dieselben Eigentümlichkeiten desselben, die uns schon bei Athanasius wieder begegneten, auch bei Origenes nachweisbar sind. Da ist zuerst die Verwendung der Formel ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος (εἰς ἀθέτησιν τῆς ἁμαρτίας) bei der Menschwerdung. Sie steht in der vollständigsten Relation der πίστις S. 53 (in fine saeculi); ferner in Matth. XV, 31 (L. III, 395) ἐπὶ πλειόνων αἰώνων συντελείᾳ — εἰς ἀθέτησιν ἁμαρτίας ἐφανερώθη ὁ Ἰησοῦς ἡμῶν, ferner auch in der regula im Kommentar zum

1) Harnack I, 321 Anm. 2 beanstandet diese Schlüsse von den Exorzismusformeln auf das Symbol, indem er schreibt: „Über den Dämonischen wurde das Kreuzeszeichen gemacht, da war nichts natürlicher, als dass jene Worte (σταυρ. ἐπὶ Ποντ. Πιλ.) gesprochen wurden. Sie brauchen also nicht einem Taufbekenntnis entlehnt zu sein“. Aber es ist doch auch bei der Taufe das Zeichen des Kreuzes über den Täufling gemacht worden; vgl. Tertullian, Origenes z. B. oben S. 43 u. a.

2) Vgl. die Belege in meinem N-C S. 48—54.

Titusbrief (in consummatione saeculi L. V, 285).[1] Reichlicher lässt sich die zweite Eigentümlichkeit beobachten, nämlich die Beschreibung der Menschwerdung mit ἐπιδημεῖν oder ἐπιδημία, d. h. mit einem Worte, das in der LXX überhaupt nicht und im N. T. nicht in diesem Sinne, dagegen in der Profanliteratur gern vom Erscheinen der Gottheiten gebraucht wird (s. Stephanus thesaur.). Unzählige Male verwendet Origenes jenes Wort, um das Kommen Jesu in die Welt zu bezeichnen, und speziell auch an formelhaften Stellen (s. S. 52 f.)[1]. Allerdings ist der gleiche Sprachgebrauch im vierten Jahrhundert auch ausserhalb Egyptens nachweisbar (z. B. bei Eusebius), aber für die ältere Zeit steht Origenes mit ihm einzig da; weder Justin, noch Irenäus, noch Hippolyt bieten ihn.[2] Dagegen berührt sich Origenes in beiderlei Beziehung mit der Glaubensformulierung Alexanders von Alexandrien.[3] Ferner trifft auch in der Erwähnung der Maria jenes spätere Symbol mit handgreiflichen Andeutungen des Origenes zusammen.[4] Mit den fragmentarischen Formeln des Dionysius Alex. (s. o.) notiere ich die Übereinstimmung im Gebrauch des Prädikats πρωτότοκος πάσης κτίσεως, das Origenes sowohl überhaupt, als in formelhaften Stellen auffällig oft verwendet. Unter diesen Umständen dürfen wir die a. a. O. begründete Zurückdatierung der Grundlage jenes egyptischen Symbols (l. c. S. 564 f.) bis auf Origenes ausdehnen. Wenn die trinitarische Grundlage, wenn im besonderen charakteristische Formeln im zweiten Artikel hier und dort übereinstimmen, dann würde schon von jenem späteren Symbole (auch dem Cyrills) aus sich z. B. dies ergeben, dass der erste Artikel mit dem uralten πιστεύω εἰς [ἕνα] θεὸν πατέρα παντοκράτορα nicht erst nach Origenes diese seine Gestalt erhalten haben kann.

---

1) Vgl. noch in reg. hom. 2 (P. G. 12, 1028 C) ἡμεῖς οἱ ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων ἐληλυθότες, in genes. hom. 17, 6 (L. VIII, 291), aus lib. III in ep. ad Col. (L. V, 273) in fine saeculi. De princ. I praef. 4 bietet Rufin erst ein in novissimis diebus, dann ein novissimis temporibus. Dagegen giebt Origenes de princ. II, 3, 5 zu Hebr. 9, 26 Ausführungen, wo Rufin im Zitat ein in consummatione saeculorum bietet.

2) Von den vielen Stellen notiere ich nur de princ. IV, 6, wo es mit seinen Ableitungen viermal, und in Jerem. hom. 9, 1, wo es gleich elfmal vorkommt; gern in Verbindung mit τῷ κόσμῳ; vgl. oben S. 52 und beim Übersetzer das mehrfache venit in mundum.

3) Dieselbe bei Hahn § 15.

4) Kattenbusch konstatiert an einem späteren Orte II, 251 Anm. 14 auch Berührungen, aber ohne die sich aufzwingenden Folgerungen daraus zu ziehen.

Fassen wir das Gesagte zusammen. Es ist zunächst bewiesen, dass Origenes ein mit der Abrenuntiation verbundenes trinitarisches Taufbekenntnis, das bei der Taufe auf Fragen hin abgelegt wurde, gekannt hat, und zwar nicht bloss für sich oder seine jeweilige Gemeinde, sondern dass er überzeugt war, die ganze Kirche besitze und brauche ein solches in gleicher Weise, wie dies in seiner Überzeugung von der apostolischen Herkunft der Taufbräuche schon gegeben ist und durch seine ganz allgemeine Ausdrucksweise (unusquisque fidelium) bestätigt wird. Ferner ist auch dies bewiesen, dass jenes Bekenntnis nicht bloss die drei divina nomina enthielt, sondern mindestens noch einige Aussagen über Christus und die Auferstehung des Fleisches. Schliesslich aber glauben wir es aufs höchste wahrscheinlich gemacht zu haben, dass das Bekenntnis im ganzen und grossen mit der auch durch R bezeugten Gestalt übereinstimmte, ihm gegenüber aber gewisse, sachlich belanglose, Eigentümlichkeiten im einzelnen enthielt. Dabei mag nochmals in Erinnerung gebracht werden, dass Origenes inbetreff jenes Bekenntnisses nie im geringsten auf Rom sich bezieht, nie auch die Absicht andeutet, etwas Neues vorzutragen und einzuführen, sondern dass er dasselbe als kirchlichen Brauch bis in die älteste Zeit der Kirche zurückdatiert und darauf als etwas ebenso Altes wie Allgemeines und Anerkanntes sich beruft.

Wir haben uns bei Origenes länger aufhalten müssen, weil zumal bei der Dürftigkeit sonstigen Materials das ihn betreffende Ergebnis von entscheidender Wichtigkeit ist. Da wir die betr. Aussagen des Origenes weder zeitlich noch örtlich zu differenzieren haben, so werden wir mit seinem Taufbekenntnisse wegen der exhort. ad martyr. mindestens bis 213, mithin bereits in die Zeit des Clemens Alexandrinus, zurückversetzt. Die Frage also, ob Clemens oder richtiger ob die alexandrinische Kirche zu seiner Zeit ein Taufbekenntnis gehabt habe, kann im Ernste gar nicht mehr entstehen, bezw. muss ohne weiteres bejaht werden. Sie müsste das, auch wenn wir bei Clemens zufällig keine Andeutungen über ein solches fänden. Indessen hat schon Caspari den nötigen Beweis für ihn geliefert, und es gilt nur sein Ergebnis womöglich noch etwas reichlicher zu begründen und gegen gewisse Bedenken zu schützen, die man mit einigem Schein dagegen erhoben hat.[1]

---

1) In dem S. 41 Anm. 3 zitierten Aufsatze. Seinen Ergebnissen pflichtet auch

Mit Recht weist Harnack darauf hin, dass bei Clemens der κανὼν ἐκκλησιαστικός etwas anderes sei, als z. B. die regula Tertullians, die wesentlich mit dem Taufbekenntnisse zusammenfalle. Indem er nun meint, falls bei Clemens das Vorhandensein eines Taufbekenntnisses angenommen würde, so folge „dass Clemens den kirchlichen Kanon mit einem formulierten, dem römischen ähnlichen oder mit ihm identischen Bekenntnis identifiziert" habe (I. S. 335 Anm.), schliesst er umgekehrt aus den Stellen, wo bei Clemens κανὼν ἐκκλησιαστικός nicht die Bekenntnisformel bezeichnen kann, sondern deutlich etwas anderes benennt, er könne demnach kein Taufbekenntnis besessen haben. Aber dieser Schluss dürfte nicht durchaus zwingend sein. Man braucht aus jener richtigen Beobachtung nur zu folgern, dass Clemens κανὼν ἐκκλησιαστικός und Taufbekenntnis eben nicht identifiziert hat; und man muss wohl so folgern, wenn doch zunächst an einer Stelle Clemens das Vorhandensein eines Taufbekenntnisses so deutlich bezeugt, dass auch Harnack eingesteht: „ein Taufbekenntnis sehe auch ich hier" (l. c. S. 232 Anm. 2).[1]

Loofs bei, Gött. Gel. Anz. 1894, 678. Neuerdings hat Kattenbusch II, S. 102 ff. die Sache ausführlich neu untersucht. Auch hier geht er ebensowenig wie bei Origenes von den festen Punkten aus. Dazu hätte gehört, dass er Origenes vor Clemens untersuchte. Denn Kattenbusch sagt selbst von der Stelle bei Clemens, „welche den meisten Schein hat", „dass sie für wirklich deutlich nur dann gelten könnte, wenn wir sonst bereits wüssten, dass in Alexandria oder allgemein in der „katholischen Kirche" zur Zeit des Cl. ein Symbol in Brauch stand" (S. 118 Anm. 24). Wir müssen in den Untersuchungen über kirchliche Sitten stets von der je späteren Zeit aus rückwärts gehen. Anstatt aber ein einziges Mal den Origenes zur Erläuterung der Aussagen bei Clemens heranzuziehen, trägt Kattenbusch dagegen S. 128 ff. die Anschauung vor, das Bekenntnis des Clemens sei wenigstens ungefähr wieder zu erkennen in dem Symbol der egyptischen Kirchenordnung, die er mit Achelis noch vor 325 aus einer Überarbeitung der Can. Hippol. entstanden sein lässt; obgleich in dem Symbol derselben (s. Katt. I, 321) schon „die wesensgleiche Dreieinigkeit" steht. Es sei davon abgesehen, dass diese Datierung von gewichtigen Autoritäten bestritten wird (z. B. Funk), denn wir werden uns auf den Satz beschränken dürfen, dass es methodisch sich wenigstens nicht empfiehlt, aus jener in jedem Falle viel späteren, in ihrer gegenwärtigen Gestalt sehr späten Kirchenordnung sich den Thatbestand bei Clemens erläutern zu lassen, statt aus Origenes. Damit sind wir dessen überhoben, uns auf eine nähere Erörterung all der Mutmassungen, Möglichkeiten und Annahmen einzulassen, die Kattenbusch an die egyptische Kirchenordnung knüpft; vgl. meinen Aufsatz über das egyptische Symbol l. c. S. 556 f.

1) Die daran anschliessenden Worte Harnacks: „aber ob es fest formuliert

Die Stelle findet sich strom. VII, 15, 90. Da bemerkt Clemens gegen die Frage von Hellenen und Juden, bei welcher unter den vielen christlichen Parteien die Wahrheit zu finden sei, Folgendes: „Sollten etwa, wenn auch einer überträte den Vertrag und das Bekenntnis umginge, das bei uns gilt (ἡ ὁμολογία ἡ πρὸς ἡμᾶς), auch wir um desjenigen willen, der am Bekenntnis zum Lügner geworden ist, von der Wahrhaftigkeit ablassen? Nein, sondern wie der Anständige wahrhaftig sein und nichts von dem, was er versprochen hat, brechen soll, wenn auch andere den Vertrag übertreten, so dürfen auch wir in keiner Weise τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα übertreten. Καὶ μάλιστα τὴν περὶ τῶν μεγίστων ὁμολογίαν ἡμεῖς μὲν φυλάττομεν, οἱ δὲ παραβαίνουσιν. So hat man nun denen zu glauben, die fest an der Wahrheit halten." Indem ich für das Nähere auf Caspari verweise, dessen Hauptargumente zu widerlegen Kattenbusch kaum versucht, glaube ich doch durch die ausführliche Behandlung des Origenes die Deutung, die Caspari vorliegender Stelle giebt, noch etwas sicherer gestellt zu haben. Die wohlbekannten Begriffe der ὁμολογία und der Vertragsschliessung mit Gott, die jeder Christ vollzieht, weisen unverkennbar auf das Taufbekenntnis hin, das wiederum Clemens nicht als eine lokale, sondern als gemeinchristliche Einrichtung behandelt und als Erkennungszeichen für die katholischen Christen hinstellt.[1] Wenn aber Harnack noch die letzte Möglichkeit offen hält, dies Bekenntnis bei Clemens könne „etwas total Anderes gewesen sein, als was wir „Symbol" nennen" (Apostolisches Symbolum in HRE³ I, 752), so können wir auch dieses Bedenken nicht für begründet halten. Denn zunächst dürfte die Frage doch wohl so zu stellen sein: lässt sich das an Origenes gewonnene Ergebnis, dass schon zur Zeit des Clemens in Alexandria ein Taufbekenntnis von der gemeinüblichen Form in Geltung gewesen sei, an den Schriften des letzteren bewähren oder wenigstens auch ihnen

---

war, das ist fraglich und kann aus der Stelle nicht entschieden werden", dürften skeptischer sein, als nötig ist, falls nicht H. unter „fest formuliert" eine Eigenschaft versteht, die das Symbol im Morgenlande überhaupt vor C nie gehabt hat, nämlich Unabänderlichkeit des Buchstabens.

1) Bestätigend treten noch andere Stellen hinzu, wo Clemens der ὁμολογία gedenkt: strom. III, 1, 4 κατὰ τὴν πρὸς θεὸν ὁμολογίαν. IV, 4, 15 εἰ τοίνυν ἡ πρὸς θεὸν ὁμολογία μαρτυρία ἐστίν, so sei jede reine Seele ein Zeuge (Märtyrer) καὶ βίῳ καὶ λόγῳ. IV, 20, 126 redet er mit Hebr. 10, 22 f. von der Leibeswaschung und der ὁμολογία τῆς ἐλπίδος.

gegenüber aufrecht erhalten? War ersteres betr. des Taufbekenntnisses als solchen der Fall, so ist nun betreffs seiner Gestalt ebenso zu verfahren. Da dürfte denn zunächst feststehen, dass es sich in jenem Zusammenhange vor allem um Dogmen, Lehren, weil um die Wahrheit gegenüber der Häresie handelt, ferner aber auch dieses, dass Clemens über τὰ μέγιστα des Glaubens keine von der Kirche bezw. von Origenes total verschiedenen Ansichten hatte. Allerdings ist es unmöglich, über den genaueren Wortlaut seines Bekenntnisses Aufschluss zu erhalten, schon deshalb, weil Clemens mit seinem Werke in der Ethik hängen geblieben und zu der immer angekündigten eigentlich dogmatischen Auseinandersetzung περὶ ἀρχῶν nicht mehr gekommen ist, sodann, weil wir bei ihm deutliche Ansätze zu einer Arkandisziplin wahrnehmen. Am Schlusse des 7. Buches seiner Στρωματεῖς erklärt er nämlich, dass er den ἠθικὸς λόγος in der Hauptsache beschrieben habe, die Dogmen der wahren Erkenntnis aber habe er nur eingestreut, um sie vor den Uneingeweihten zu verbergen ὡς μὴ ῥᾳδίαν εἶναι τῷ περιτυχόντι τῶν ἀμυήτων τὴν τῶν ἁγίων παραδόσεων εὕρεσιν, eine Methode, für die er sich dort auf die griechischen Philosophen beruft (VII, 18, 111, vgl. V, 8. 9). Dass aber wenigstens auf Grund des Taufbefehls[1] der Glaube an Vater, Sohn und Geist den Grundstock seines Bekenntnisses gebildet habe oder m. a. W. dass diese drei göttlichen Wesenheiten τὰ μέγιστα des Glaubens für ihn waren, lässt sich trotzdem erweisen. Das ist z. B. unverkennbar, wenn er von den drei Tagen, die Abraham zum Gang nach dem Morijah brauchte (Gen. 22, 4), in allegorischer Deutung sagt: εἶεν ἂν καὶ αἱ τρεῖς ἡμέραι τῆς σφραγῖδος μυστήριον δι' ἧς ὁ τῷ ὄντι πιστεύεται θεός (strom. V, 11, 73)[2]. Dass mit σφραγίς nach bekanntem Sprachgebrauche die Taufe und als Inhalt des bei ihr erlangten Glaubens die Trinität bezeichnet wird, ist wohl nicht zu bezweifeln.[3] Ein andermal sagt er von der Taufe der Basilidianer: ποῦ δὲ ἔτι ἡ τοῦ ποτε ἀπίστου μετάνοια δι' ἣν ἄφεσις ἁμαρτιῶν· ὥστε οὔτε βάπτισμα ἔτι εὔλογον οὐδὲ μακαρία σφραγίς, οὐδὲ ὁ υἱὸς οὐδὲ ὁ πατήρ strom. II, 3, 11, und an einer ähnlichen Stelle sagt er von den Gnostikern, dass sie über den „einen Gott und über Christus"

1) Derselbe wird zitiert exc. ex Theod. n. 76.

2) Vgl. bei Theophilus ad Autolyc. II, 15 die Deutung der drei ersten Schöpfungstage auf Vater, Sohn und Geist: αἱ τρεῖς ἡμέραι πρὸ τῶν φωστήρων γεγονυῖαι τύποι εἰσὶν τῆς τριάδος.

3) Vgl. noch quis dives salv. c. 39, 42.

Falsches lehren, und hiermit nicht περί τινα τῶν ἐν μέρει σφαλλόμενοι ἀλλ' εἰς τὰ κυριώτατα παραπίπτοντες, wobei wir deutlich an die „grossen Dinge", von denen die ὁμολογία handelt, erinnert werden (strom. VI, 15, 123 f.). Vergleichen wir damit noch die zahlreichen Stellen, wo des trinitarischen Glaubens gedacht ist[1], so dürfte zunächst die Vermutung der sachlichen Grundlage entbehren, das Bekenntnis des Clemens sei nicht ebenso, wie das des Origenes, trinitarisch veranlagt gewesen. Weiter aber ist unschwer darzuthun, dass zu den μέγιστα des Glaubens für Clemens auch die σωτήριος οἰκονομία (strom. V, 14, 108) gehört habe. Schon unter den angeführten Stellen finden sich mehrere, wo auf dieselbe angespielt wird. Zu ihr gehört seine Fleischwerdung (strom. V, 11, 72. 14, 105), die gelegentlich auch ἐπιδημία heisst (V, 1, 3), die Geburt aus der Jungfrau, die bei Clemens eine grosse Rolle spielt (III, 17, 102; VII, 16, 93, paed. I, 41), sein Leiden, das schon Plato geweissagt habe (V, 14, 108), und seine Himmelfahrt (ἀνάληψις VI, 15, 122). Wird doch, abgesehen von den Weissagungen, dies, dass Jesus der Sohn Gottes ist, durch die Zeugnisse, die während seines Erdenlebens und die Wunder, die nach seiner Himmelfahrt stattgefunden haben, erst bewiesen (l. c.). Eben diese οἰκονομία τῆς ἀληθείας kennen die heidnischen Philosophen nicht, wenn sie auch gewisse Begriffe von Gott haben (V, 14, 134). Sollte nun endlich noch sich zeigen lassen, dass diese Stücke gelegentlich auch in einer gewissen formelhaften Ordnung auftreten, so ist das alles, was wir bei einem Werke wie dem des Clemens erwarten können. Eine

1) Paedag. I, 6, 42 ὢ θαύματος μυστικοῦ· εἷς μὲν ὁ τῶν ὅλων πατήρ· εἷς δὲ καὶ ὁ τῶν ὅλων λόγος· καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πανταχοῦ· μία δὲ μόνη γὰρ μήτηρ παρθένος· ἐκκλησίαν ἐμοὶ φίλον αὐτὴν καλεῖν (vgl. c. 6 p. 116 die Erwähnung der Katechese und Taufe). paedag. III, 12, 101 αἰνοῦντας εὐχαριστεῖν τῷ μόνῳ πατρὶ καὶ υἱῷ, υἱῷ καὶ πατρί, παιδαγωγῷ καὶ διδασκάλῳ υἱῷ, σὺν καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι. strom. V, 14, 103 οὐκ ἄλλως ἔγωγε ἐξακούω (sc. die dort angeführten Worte Platos) ἢ τὴν ἁγίαν τριάδα μηνύεσθαι· τρίτον μὲν γὰρ εἶναι τὸ ἅγιον πνεῦμα· τὸν υἱὸν δὲ δεύτερον, δι' οὗ πάντα ἐγένετο κατὰ βούλησιν τοῦ πατρός. quis div. salv. c. 33: man soll vor allem den Gläubigen wohlthun und sich nicht an die geringe Gestalt stossen, ἀλλ' ἔνδον ὁ κρυπτὸς ἐνοικεῖ πατὴρ καὶ ὁ τούτου παῖς, ὁ ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανὼν καὶ μεθ' ἡμῶν ἀναστάς, und c. 34: die, welche nur auf das Äussere achten οὐκ ἐπιστάμενοι πηλίκον τινὰ θησαυρὸν ἐν ὀστρακίνῳ σκεύει βαστάζομεν, δυνάμει θεοῦ πατρὸς καὶ αἵματι θεοῦ παιδὸς καὶ δρόσῳ πνεύματος ἁγίου περιτετειχισμένοι. Endlich der Schluss c. 42 παρέξει τὴν ἀληθινὴν κάθαρσιν καὶ τὴν ἄτρεπτον ζωὴν ὁ πατὴρ ἀγαθὸς ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς· ᾧ διὰ τοῦ παιδὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ κυρίου ζώντων καὶ νεκρῶν, καὶ διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος εἴη δόξα κτλ.

solche glaube ich in strom. VI, 15, 127 gefunden zu haben: ἤδη δὲ καὶ ἡ οἰκονομία πᾶσα ἡ περὶ τὸν κύριον προφητευθεῖσα παραβολὴ ὡς ἀληθῶς φαίνεται τοῖς μὴ τὴν ἀλήθειαν ἐγνωκόσιν, ὅταν τις τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τοῦ τὰ πάντα πεποιηκότος σάρκα ἀνειληφότα καὶ ἐν μήτρᾳ παρθένου κυοφορηθέντα, καθὸ γεγέννηται τὸ αἰσθητὸν αὐτοῦ σαρκίον, ἀκολούθως δὲ καθὸ γέγονεν, τοῦτο πεπονθότα καὶ ἀνεσταμένον ὁ μὲν λέγει, οἱ δὲ ἀκούουσιν· Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον Ἕλλησι δὲ μωρίαν, ὥς φησιν ὁ ἀπόστολος. Hier wird ja deutlich, dass zu der οἰκονομία dieselben Hauptstücke gerechnet werden, die überall sonst der zweite Artikel des Symbols enthält. Dieser Eindruck wird noch erheblich verstärkt durch ein kurz darauf folgendes Zitat aus dem von Clemens, wie es scheint, für echt gehaltenen κήρυγμα Πέτρου, wo die Apostel die οἰκονομία ganz ebenso beschreiben. Sie bekennen nämlich in den prophetischen Büchern gefunden zu haben τὴν παρουσίαν αὐτοῦ (vorher Χριστὸν Ἰησοῦν) καὶ τὸν θάνατον καὶ τὸν σταυρὸν καὶ τὰς λοιπὰς κολάσεις πάσας, ὅσας ἐποίησαν αὐτῷ οἱ Ἰουδαῖοι, καὶ τὴν ἔγερσιν καὶ τὴν εἰς οὐρανοὺς ἀνάληψιν (dasselbe Wort bei Clemens s. o.) πρὸ τοῦ Ἱεροσόλυμα κτισθῆναι (von Dobschütz: κριθῆναι), καθὼς ἐγέγραπτο (l. c. 128).[1] Endlich dürfen wir noch die auch von Kattenbusch notierte Stelle strom. V, 1, 1 heranziehen, wo Clemens gegen solche, die den Glauben nur auf den Sohn, die Erkenntnis nur auf den heiligen Geist beziehen, sagt: λέληθεν δὲ αὐτούς, ὅτι πιστεῦσαι μὲν ἀληθῶς τῷ υἱῷ δεῖ, ὅτι τε υἱὸς καὶ ὅτι ἦλθεν καὶ πῶς καὶ διὰ τί καὶ περὶ τοῦ πάθους· γνῶναι δὲ ἀνάγκη, τίς ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. Nehmen wir diese

---

1) Diese Schrift gehört spätestens dem ersten Drittel des 2. Jahrhunderts an und stammt wohl aus Egypten. Obgleich ich hier keinen Anlass habe, für sie und diese frühe Zeit eine Bekenntnisformel nachzuweisen, so möchte ich doch die hingeworfene Bemerkung, mit der von Dobschütz (Texte und Unters. XI, S. 62) das Gegenteil darthun will, nicht unwidersprochen lassen. Er sagt: „Dass in unserem Fragm. noch keine Formel vorliegt, zeigt eben jenes κολάσεις, welches für den Weissagungsbeweis charakteristisch, für eine regula fidei ohne Belang war". Dafür, dass eine solche gelegentliche Erweiterung nicht ausschliesst, dass eine feste Formel zu Grunde liegt, vgl. z. B. Tertullians regula de praescr. 13. Dass aber der Schriftsteller vom Weissagungsbeweise aus gerade auf die obige Auswahl und Anordnung gekommen wäre, wird niemand zu behaupten wagen, denn, wie Harnack I, S. 499 Anm. 1 sagt, ist es für den Weissagungsbeweis im Grunde ebenso wichtig, dass Jesus die Eselin an einen Weinstock angebunden findet, wie dass er aus der Jungfrau geboren ist.

Stellen zusammen, dann dürfte auch mit Bezug auf den Hauptbestand des zweiten Artikels die Annahme nicht nur keinen Schwierigkeiten begegnen, sondern sich vielmehr dringend empfehlen bezw. bestätigen, dass das Taufbekenntnis, welches Clemens hatte, keine wesentlich andere Gestalt aufwies, als das aus Origenes, seinem Schüler und Nachfolger, zu ermittelnde. Man wird nicht versuchen dürfen, dies Ergebnis durch eine isolierende Behandlung des Clemens und wieder der einzelnen Stellen bei ihm zu entkräften, solange man nicht das methodische Recht unsrer oben (S. 62) präcisierten Fragstellung widerlegt oder dargethan hat, wie die bei Clemens nicht minder als bei Origenes zweifellos vorhandene Grösse des kirchlichen Taufbekenntnisses auf dem Wege von jenem zu diesem eine völlige Metamorphose erfahren habe. Der kurze Besuch des Origenes in Rom ist wenigstens kein Nagel, an den man dies Zentnergewicht hängen könnte.[1] Überblicken wir vielmehr die Reihe nach vorwärts von Clemens bis Athanasius, dann dürfte sich, wenn man die Beschränktheit des Materials im Auge behält, die Thatsache überwältigend aufdrängen, dass die alexandrinische Kirche in diesem Zeitraume ein bei der Taufe abzulegendes trinitarisches Bekenntnis von der gemeinüblichen Grundgestalt besass, und dies in dem Bewusstsein, dass es in der ganzen Kirche der Gläubigen nicht anders sei. Weiter zurückzugehen haben wir bei unsrer Untersuchung keinen Anlass; das aber darf hervorgehoben werden, dass eine Schöpfung oder Einführung des Bekenntnisses durch Clemens nicht nur aus ihm nicht bewiesen werden kann, sondern allen seinen Aussagen, wie dem Gesamtcharakter seiner Theologie widerspricht.

Was nun die andern Provinzen des Ostens anbelangt, so setzen wir da wieder bei dem wichtigen Ketzertaufstreite nach der Mitte des dritten Jahrhunderts ein. Während desselben hat ein überaus

1) Dabei müsste man auch sich gegenwärtig halten, dass die von Clemens bezeugten kirchlichen Sitten mit denen bei Origenes harmonieren, sowie dass in solchem Falle gewiss noch Spuren davon zu entdecken wären, dass Orig. (von Rom zurückgekehrt) das oder ein Taufsymbol eingeführt bezw. dasselbe wesentlich umgestaltet hätte. In paed. I, 6, 32 hat Caspari l. c. S. 373 Anm. 1 wohl mit Recht eine Anspielung auf die Abrenuntiation entdeckt τὸν αὐτὸν οὖν τρόπον καὶ ἡμεῖς ἐπὶ τοῖς ἡμαρτημένοις μετανενοηκότες ἀποταξάμενοι τοῖς ἐλαττώμασιν αὐτῶν διϋλιζόμενοι βαπτίσματι, πρὸς τὸ ἀΐδιον ἀνατρέχομεν φῶς. Diese Annahme wird unterstützt durch strom. VI, 6, 44 τοῖς δὲ κατὰ φιλοσοφίαν δικαίοις οὐχ ἡ πίστις μόνον ἡ εἰς τὸν κύριον, ἀλλὰ καὶ τὸ ἀποστῆναι ἀπὸ τῆς εἰδωλολατρείας ἔδει.

reger Gedankenaustausch durch Briefe, Schriften und Synoden im Osten, wie im Westen und zwischen beiden Hälften der Kirche stattgefunden. Nirgends aber findet sich eine Spur davon, dass die kirchlichen Männer und Gemeinden, die anerkanntermassen ihr Taufbekenntnis hatten, von solchen gewusst hätten, die dessen entbehrten. Ein Dionysius Alex. nicht minder als ein Cyprian u. a. schreiben immer in der Voraussetzung, dass mit Bezug auf die grosskirchliche, die katholische Taufe ein Unterschied nicht bestehe, dass insbesondre das trinitarische Bekenntnis allgemein giltig und üblich sei. Wäre das nicht wirklich der Fall gewesen, so hätte es in diesem Streite um die Taufe unmöglich verborgen bleiben können. Um so schwerer wiegen dann gelegentliche Aussagen, die jene Voraussetzung als Thatsache bestätigen. Eine solche ist im Briefe des Bischofs Firmilian von Cäsarea in Kappadozien vom Jahre 257 enthalten (Cypr. ep. 75). Er erzählt dort (n. 10): bald nach dem Tode des Alexander Severus (235) „vor ungefähr 22 Jahren“, sei unter ihnen ein ekstatisches Weib aufgetreten, welche viel Anhang gewonnen, ja auch Taufe und Abendmahl vollzogen habe. Es heisst dann n. 10 a. E.: (ut) baptizaret quoque multos usitata et legitima verba interrogationis usurpans, ut nihil discrepare ab ecclesiastica regula videretur. Nun solle wohl, fragt er weiter n. 11 gegen Stephanus von Rom, auch diese Taufe gelten: maxime cui nec symbolum trinitatis nec interrogatio legitima et ecclesiastica defuit? Daraus folgt: schon in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts fand hier bei der Taufe, die auf Vater, Sohn und Geist gespendet wurde, eine interrogatio statt, für welche es eine feste, gebräuchliche, kirchliche Form gab, von der Firmilian voraussetzt, dass sie in Afrika, Rom und Asien die gleiche sei. Dass das auf Befragung abgelegte Bekenntnis, welches der Bischof voraussetzt, auf der trinitarischen Formel ruhte, ist unverkennbar, dass es aber nicht bloss in der schlichten Nennung der drei göttlichen Personen bestand, dürfte schon daraus hervorgehen, dass die interrogatio von dem symbolum trinitatis als ein Weiteres unterschieden wird.[1] Bedenken wir ferner, dass nach diesem Briefe (n. 7), wie nach dem Zeugnis des alexandrinischen Dionysius (Eus. VII, 7, 5) schon länger vorher Synoden zu Iconium und Synnada

---

1) Dies noch im besonderen gegen Kattenbuschs Annahme, „dass in Cäsarea einerseits die Abrenuntiation, andrerseits ein kurzes trinitarisches Bekenntnis bei der Taufe vorgesehen war“ (II, 189 f.).

über die Ketzertaufe stattgefunden hatten, auf denen galatische, cilicische und andere benachbarte Bischöfe versammelt waren, so beansprucht das Zeugnis Firmilians weitreichende Geltung.

Weiterhin würde hier Berücksichtigung verdienen die sogen. Didascalia, die wahrscheinlich in Syrien, und dort noch in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts, entstanden ist, wenn sie nur irgendwo ausspräche, dass sie die Ablegung eines Taufsymbols voraussetze. Allerdings hat Zahn und, wie ich meine, mit Recht es gewagt, das Symbol dieser Schrift wiederherzustellen.[1] Wir wollen uns aber trotzdem hier bloss auf die unleugbare Thatsache zurückziehen, dass jedenfalls in der Schrift nicht nur gerade die Stücke des gemeinüblichen Symbols als Gegenstand des von den Aposteln vorgeschriebenen allgemeinkirchlichen Glaubens erscheinen, sondern dies auch in Formeln und in einer Folge, welche an das übliche Symbol sehr deutlich erinnern.[2] Mithin wird man wenigstens sagen dürfen, dass die vielleicht von andersher sich empfehlende Annahme eines Taufsymbols von bekanntem Typus für Zeit und Ort der Didascalia durch keine Aussagen dieser Schrift unwahrscheinlich, sondern im Gegenteil durch sie empfohlen wird und manches in ihr uns erst erklärt.

In ähnlichem Sinne wenigstens darf auch noch an die bekenntnismässige Erklärung der in Smyrna gegen Noet versammelten Presbyter erinnert werden (bei Hahn § 4). Denn wenn auch eine zweifellose Berufung auf ein Taufbekenntnis hier fehlt[3], so wird dieser Mangel einigermassen ersetzt durch die ganz überraschende Ähnlichkeit, welche die Formel mit dem gewöhnlichen Symbol auf-

---

1) „Neuere Beiträge zur Geschichte des apostolischen Symbolums" in der Neuen kirchl. Ztschr. 1896, S. 22—27.

2) Dahin gehören vor allem die trinitarische Ordnung, ferner das θεὸς παντοκράτωρ (gelegentlich mit einem πατήρ daneben), und endlich der christologische Teil mit einem σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου und dem ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, vgl. Zahns Rekonstruktion l. c.

3) Allerdings könnte der Schluss καὶ ταῦτα λέγομεν ἃ ἐμάθομεν mit letzterem Worte an das Symbol erinnern, wie denn später μάθημα eine nicht seltene Bezeichnung des Taufbekenntnisses war (vgl. Caspari I, 77 f. 83), und diese Beziehung wird, wie sich uns später zeigen wird, auch nicht durch den etwas abweichenden Wortlaut bei Epiph. ausgeschlossen: ταῦτα λέγομεν μεμαθηκότες ἀπὸ τῶν θείων γραφῶν, ἃ καὶ ἐπιστάμεθα. Jedenfalls kann das der Vergangenheit angehörige ‚Lernen' sich nur auf den Katechumenenunterricht beziehen.

weist, um so mehr als ein wesentlicher Teil derselben durch den Gegensatz zum Patripassianismus nicht veranlasst ist. Sie lautet nach dem von Zahn für original gehaltenen Berichte des Hippolyt (homil. contra haer. Noeti), von dem aber auch Epiphanius haer. 57 nicht wesentlich abweicht, so: καὶ ἡμεῖς ἕνα θεὸν οἴδαμεν ἀληθῶς, οἴδαμεν Χριστόν, οἴδαμεν τὸν υἱὸν παθόντα καθὼς ἔπαθεν, ἀποθανόντα καθὼς ἀπέθανεν, καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, καὶ ὄντα ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός, καὶ ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς.[1] Auf den heiligen Geist noch einzugehen, lag bei jener Häresie kein Anlass vor. Schliesslich muss aber für Asien im besonderen noch Irenäus als Zeuge gelten, der dort getauft war.

Überblicken wir diesen Zeitraum, so wird man — was für einzelne Gegenden im Morgen- und Abendlande einwandsfrei nachzuweisen war — für die gesamte Kirche annehmen dürfen, dass das überall uns entgegentretende Bewusstsein eines gemeinsamen, katholisch-christlichen Taufbekenntnisses durch die Thatsache seines Vorhandenseins begründet gewesen ist, dass es der Wirklichkeit entsprochen hat. Denn auch wo das Vorhandensein dieser bestimmten kultischen Einrichtung nicht direkt zu belegen ist, kann man doch nachweisen, dass die μέγιστα des Glaubens überall in der sogen. altkatholischen Kirche eben die Stücke waren, die uns anderwärts als im Bekenntnis zusammengefasst entgegentreten. Dafür kann man sich als auf einen unparteiischen Zeugen auf Celsus berufen, nicht minder aber auch auf das zu Tertullians Zeit schon alte Festjahr der Kirche mit Passah und Pentekoste (vgl. de bapt. 19), sowie auf die ebenfalls dort schon bezeugte Verknüpfung der Taufe mit dieser grossen Festzeit. Es ist darum das einzig Wahrscheinliche, dass seit Ende des zweiten Jahrhunderts keine der am geschichtlichen Leben teilnehmenden Gemeinden des Taufbekenntnisses, welches R typisch darstellt, entbehrte. Diesem Eindrucke entzieht man sich nicht selten nur deshalb, weil man meint, dann müsse auch das Taufbekenntnis überall dieselbe Rolle gespielt haben, wie bei dem Schriftsteller, an den da bewusst

---

1) Die Hauptabweichung des Epiphanius ist, dass es bei ihm heisst: ἀναστάντα, ἀνελθόντα εἰς τὸν οὐρανόν. Das wäre dann ein Glied der Übereinstimmung mehr. Kattenbusch (Apostolikum I) hält den Bericht des Epiph. für ursprünglicher (er benutze Hippolyts Syntagma) und urteilt S. 358: „Es muss im allgemeinen genügen, dass sie (sc. die Presbyter) ein Symbol verraten, welches mit R verwandt scheint. Es ist in keiner Weise ausgeschlossen, dass dasselbe genau wie R gelautet hat“.

oder unbewusst immer gedacht wird, bei Tertullian. Warum aber soll die andre Möglichkeit so ganz ausgeschlossen sein, dass das Taufbekenntnis verschiedenfach gewertet oder wenigstens gehandhabt wurde? War es wirklich eine absolute innere Notwendigkeit, dass bei Vorhandensein eines solchen die Theologie hätte meinen müssen, ihr Werk der Lehre und Wehre mit ein paar Machtsprüchen aus dem Symbol gethan zu haben? Ist wohl jemals, seit es ein Taufbekenntnis gab, dies das Ganze gewesen, was eine christliche Gemeinde besass, auch nur von christlicher Lehre? Doch gewiss nicht. Wir können daher nicht finden, dass von angeblichen Konsequenzen aus jener aus den Thatsachen sich ergebenden grossen Wahrscheinlichkeit etwas abzuziehen wäre.[1]

Dabei ist noch eines besonders hervorzuheben. Wir haben uns jetzt gewöhnt, bei dem Taufbekenntnisse zunächst nur an das Glaubensbekenntnis zu denken. Für die alte Kirche ist das einseitig und unvollständig. Im vierten Jahrhundert zunächst (und später) ging dem Taufbekenntnisse die Formel voraus: ἀποτάσσομαί σοι σατανᾶ καὶ τοῖς ἀγγέλοις σου καὶ τῇ πομπῇ σου καὶ τῇ λατρείᾳ σου καὶ τοῖς ἔργοις σου (mit geringen Abweichungen der Gliederzahl und -folge) καὶ συντάσσομαί σοι Χριστέ (καὶ πιστεύω εἰς κτλ.). Diese erste Hälfte war von nicht minderer Wichtigkeit, wie die zweite. Nilus z. B. rät, bei jedem Ausgange die ἀποταγή und συνταγή zu wiederholen und sich mit dem Kreuze zu zeichnen (ep. III, 287). Nun beweisen aber aus unserem Zeitraume Origenes im Osten und Tertullian im Westen, dass die Abrenuntiation in wesentlich gleicher Gestalt schon damals einen Bestandteil des Bekenntnisses in der Gesamtkirche bildete. Schon der ganze Charakter dieser Formel spricht für ihr hohes Alter, und dieses wiederum dafür, dass sie allgemeinste Verbreitung in der Kirche genoss.

Natürlich hatte man, wo es sich um die Lehre von Gott oder Christo handelte, bei Berufungen auf das Bekenntnis keinen Anlass, die Abrenuntiation mit zu nennen. In solchen Fällen thut auch Tertullian das nicht. Aber wir werden mit voller Sicherheit vermuten dürfen, dass, wie Origenes und Tertullian es voraussetzen,

1) Das gilt gegen Harnacks Argumente wider die Behauptung eines Taufbekenntnisses bei Clemens, Dogmengesch. I, S. 335 und bei Irenäus H. R.-E. I, 752: „Dass Irenäus ein Symbol voraussetzt — ist vollkommen unwahrscheinlich. Die ganze Argumentation des Irenäus hätte anders ausfallen müssen“.

die Ab- (und Zu-)sage überall einen Bestandteil des Taufbekenntnisses bildete, wie uns denn auch sie erst es ganz verstehen lässt, dass so allgemein das Taufbekenntnis als Gelübde an Gott und als Bund mit ihm verstanden wurde. Diese Erkenntnis entspricht weiter einer andern wichtigen Thatsache, dass, wie schon für eine frühere Zeit Justin[1] zeigt, der Taufunterricht Dogmatisches und Ethisches, Glaubens- und Lebenslehre umfasste. Die Regelung der conversatio und disciplina bildet bei Irenäus wie bei Tertullian die unentbehrliche Begleiterin der praedicatio.[2] Nicht anders verhält es sich bei Clemens, der an der Katechese die sittliche und dogmatische Anleitung unterscheidet.[3] Es ist also diese Kirche von einseitigem Dogmatismus im Ganzen noch entfernt gewesen; und darum forderte sie auch ihren Katechumenen nicht nur ein Bekenntnis des Glaubens, sondern auch das Gelübde ab, allem heidnischen und ungöttlichen Wesen und Leben zu entsagen und dagegen Christo als Herrn sich anzugeloben.[4] So leiten denn Tertullian und Origenes allerlei sittliche Pflichten, insbesondere auch die des Martyriums, aus dem Taufgelöbnisse ab, und wir müssen daher das Bekenntnis immer in seiner dogmatisch-ethischen Ganzheit auffassen, um seine Bedeutung für die alten Christen voll zu ermessen.

---

1) Apol. I, c. 61 ὅσοι γὰρ ἂν πεισθῶσι καὶ πιστεύωσιν ἀληθῆ ταῦτα τὰ ὑφ᾽ ἡμῶν διδασκόμενα καὶ λεγόμενα εἶναι καὶ βιοῦν οὕτως δύνασθαι ὑπισχνῶνται, die werden getauft.

2) Vgl. hierüber cap. IX.

3) strom. IV, 6, 39 ἐπεὶ δὲ τῶν ἀπαγόντων εἰς τὴν τελείωσιν τῆς σωτηρίας ὁδοὶ εὑρίσκονται δύο, ἔργα καὶ γνῶσις (zur Beziehung auf die Taufe vgl. VII, 2, 11). VI, 1, 1 ἐκ κατηχήσεως συναύξουσαν τῇ πίστει πολιτείαν. VII, 16, 102 δύο τῷ γένει καὶ παιδεῖαι παραδίδονται πρόσφοροι ἑκατέρᾳ τῶν ἁμαρτιῶν· τῇ μὲν γὰρ ἡ γνῶσις καὶ ἡ τῆς ἐκ τῶν γραφῶν μαρτυρίας ἐναργὴς ἀπόδειξις, τῇ δὲ ἡ κατὰ λόγον ἄσκησις, ἐκ πίστεώς τε καὶ φόβου παιδαγωγουμένη.

4) Doch ist zu bedenken, dass die Lateiner das καὶ συντάσσομαί σοι Χριστέ nicht wiederzugeben gewusst haben. Damit ist dem lateinischen Bekenntnisse ein sehr wertvoller Bestandteil verloren gegangen vgl. cap. IX).

IV. Glaubensregel und Taufbekenntnis.

Nachdem wir den Nachweis erbracht haben, dass für den in Frage stehenden Zeitraum das Vorhandensein eines gemeinkirchlichen Taufbekenntnisses nicht nur für verschiedene Gegenden des Ostens und Westens sicher und direkt, sondern auch für die andern indirekt bezeugt oder sehr wahrscheinlich ist, haben wir die Voraussetzung gewonnen, um die Frage nach dem Verhältnisse von Taufbekenntnis und Glaubensregel zu stellen. Wir knüpfen an Zahn an.

„Von den mancherlei Namen, welche das Taufbekenntnis in alter Zeit bekommen hat“, sagt er l. c. 313, „ist dieser (nämlich der Name Glaubens- oder Wahrheitsregel) schon durch Alter und Verbreitung ausgezeichnet“ (ähnlich Hahn Anm. 1). Dem kann ich nicht ganz beipflichten. Ein eigentlicher Name für das Taufbekenntnis ist regula fidei ursprünglich nicht gewesen; und man wird sich auch leicht überzeugen, dass man von rein positiven, innerkirchlichen Gesichtspunkten aus gar nicht auf diesen Namen gekommen wäre. Allerdings gebraucht Augustin den Ausdruck mehrfach so, dass er wirklich das Symbol damit bezeichnet; aber auch abgesehen davon, dass zu seiner Zeit das Gepräge des zumal im Abendlande vielgebrauchten Ausdruckes schon etwas abgegriffen war, lässt sich zeigen, dass regula fidei auch bei ihm nicht eigentlich ein Name für das Bekenntnis war. Gerade die Hauptstelle Zahns de symbolo ad catech. 1: accipite filii regulam fidei, quod symbolum dicitur, beweist, dass auch für Augustin der eigentliche Name des Bekenntnisses vielmehr symbolum ist, den er auch sonst immer verwendet. So sagt er allerdings von seiner Schrift de agone christiano: conscriptus est fidei regulam continens et praecepta vivendi (retract. lib. II, 3), aber in ihr selber kommt der Ausdruck regula fidei nicht vor; und in der Schrift de fide et symbolo finden sich nur die Namen symbolum oder confessio. Dass aber symbolum und regula

fidei sich nicht völlig decken, geht auch aus der weiteren Stelle sermo 213, 1 hervor: symbolum est breviter complexa regula fidei. Ist nämlich das Symbol eine kurzgefasste Glaubensregel, so ist es nicht die einzig mögliche Formulierung derselben. Ebensowenig erscheint regula fidei als Name für das Bekenntnis, wenn Augustin serm. 59, 1 sagt: symbolum didicistis, ubi est regula fidei vestrae brevis et grandis. Dass in der That auch noch nach Augustin das Symbol der Glaubensregel untergeordnet wurde, beweist der Satz des Fulgentius von Ruspe (fragm. 36): christianae fidei symbolum — sancte quidem recteque et omnino sapienter secundum regulam veritatis est ab apostolis ordinatum (Caspari II, 247). Nicht anders steht die Sache bei den früheren Kirchenlehrern. Allerdings sagt Irenäus, dass man „die Wahrheitsregel durch die Taufe empfangen habe“[1], aber die regelmässige Bezeichnung für das, was die Kirche ihren Katechumenen überliefert hat, ist ihm ἡ πίστις[2], und Clemens unterscheidet an der S. 62 angeführten Stelle als ein engeres und also anderes von dem κανὼν ἐκκλησιαστικός, den auch er bei der Taufe empfangen werden lässt (Caspari l. c. 371), die ὁμολογία περὶ τῶν μεγίστων. Und obgleich Tertullian auch hier wieder eine eigentümliche Stellung einnimmt, so ist doch auch bei ihm der eigentliche Name für das Taufbekenntnis ein anderer als regula, nämlich sacramentum; zuweilen allerdings auch lex fidei (de spectac. c. 4), eine Bezeichnung, die deutlich ihren juristischen Urheber verrät. Blicken wir aber auf die morgenländische Kirche im Ganzen, so dürfte für sie schlechthin feststehen, dass dort nirgends das Taufbekenntnis den Namen κανὼν τῆς πίστεως getragen hat, sondern es hiess in der Regel ἡ πίστις oder ἡ ὁμολογία (τῆς πίστεως); später τὸ μάθημα bezw. τὸ σύμβολον. In der abenländischen Kirche erscheint aber schon bei Cyprian symbolum als der eigentliche Name.

Ist also der Satz, regula fidei sei ein Name für das Taufbekenntnis, starker Einschränkungen bedürftig, so ist der weitere, regula fidei sogar überall das Taufbekenntnis bezeichne, in der Form schwerlich haltbar. Nur einige wenige Stellen mögen das vorläufig beweisen. Wenn Irenäus sagt: wir haben als regula veritatis die Worte des allein wahren Gottes, unsers Lehrers (adv. haer. IV, 35, 4), oder

---

1) Adv. haer. I, 9, 4: οὕτω δὲ καὶ ὁ τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας ἀκλινῆ ἐν ἑαυτῷ κατέχων, ὃν διὰ τοῦ βαπτίσματος εἴληφε.

2) I, 10, 1. 2. 3. III praef. III, 4, 2. V praef.

wenn Novatian schreibt: quid si Moyses hanc eandem regulam veritatis exsequitur, et hoc in principio suarum nobis tradidit litterarum, quo discamus omnia creata et condita esse per dei filium, hoc est dei verbum (de trin. c. 17 al. 25), so kann man beide Male mit der Bedeutung Taufbekenntnis für regula veritatis nichts anfangen. Gleiches gilt von dem Schreiben des Polykrates von Ephesus über die Quartodezimaner (Eus. hist. eccl. V, 24, 6). Wenn dieser von seinen Autoritäten sagt: οὗτοι πάντες ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης τοῦ πάσχα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον, μηδὲν παρεκβαίνοντες, ἀλλὰ κατὰ τὸν κανόνα τῆς πίστεως ἀκολουθοῦντες, so könnte nach Analogie des vorausgehenden κατὰ τὸ εὐαγγέλιον das κατὰ τὸν κανόνα τῆς πίστεως auf das Taufbekenntnis nur dann gehen, wenn darin ebenso wie in den Evangelien eine Aussage über Christi Todestag enthalten war, was niemand behaupten wird. Die Auslegung Zahns aber, „Polykrates wolle nur sagen, dass die quartodezimanischen Bischöfe Kleinasiens orthodoxe Leute seien“ (l. c. S. 313 Anm. 1), wäre höchstens dann annehmbar, wenn Polykrates die Quartodezimaner um ihres abweichenden Brauches hätte entschuldigen wollen (wie Irenäus), während er vielmehr ihre Feier als einzig sachgemäss und berechtigt darthun will. Endlich aber wird die Gleichung Glaubensregel = Taufbekenntnis dadurch verwehrt, dass bei demselben Schriftsteller das, was als Glaubensregel angeführt wird, nach Inhalt und Umfang nie sich völlig gleich ist, sondern bald reicher, bald dürftiger, während wir annehmen müssen, dass sein Taufbekenntnis einen bestimmten, nicht ohne weiteres veränderlichen (vgl. Afrika, Rom) Wortlaut aufwies.

Aber trotz dieser Unterscheidung ist allerdings zuzugeben, dass in der That vielfach, wenn nicht gar überall, der Begriff der regula fidei irgendwie das Taufbekenntnis meint, dass den Vätern, so oft sie jenen Begriff brauchen, dasselbe vorschwebt, ja dass bei manchen derselben, besonders im Abendlande, Glaubensregel und Taufbekenntnis sich fast bis zur Identität nahe berühren. Nur ist von vornherein zu beachten, dass der Begriff Glaubens- und Wahrheitsregel erst nach dem grossen Kampfe gegen die Gnosis aufkommt und unverkennbar durch den Gegensatz gegen die Häresie hervorgerufen ist. Daher haftet dem Begriffe das Merkmal des Kritischen an; er ist nach aussen gerichtet, wider das Irrige und Verkehrte. Was nach innen gesehen, was für die Kirche nur πίστις oder ἀλήθεια ist, das wird nach aussen, der Häresie gegenüber, κανὼν

τῆς πίστεως oder τῆς ἀληθείας. Wenn also gelegentlich Taufbekenntnis und Glaubensregel sich nahezu decken, so bleibt doch als erster Unterschied der, dass das Taufbekenntnis nicht für sich, sondern als nach aussen, wider die Häretiker gekehrtes, Glaubens- oder Wahrheitsregel heisst. So ist denn auch die wahrscheinlich älteste Stelle, wo der Name vorkommt, eine Schrift des Dionysius von Korinth gegen Marcion[1]; demnächst finden wir ihn in den ja wesentlich antignostischen Schriften eines Irenäus und Tertullian. Da wo jener (I, 9, 4) erstmalig von der durch die Taufe empfangenen Wahrheitsregel spricht, handelt es sich eben darum, dass der Christ die häretischen Lehrgebilde erkenne und ablehne. Dasselbe Moment beobachten wir, wenn Novatian de trin. c. 29 schreibt: „Der heilige Geist treibt zurück die Sekten, macht die regula veritatis kampffertig (expedit), widerlegt die Häretiker".

Zugleich allerdings wird es durch jene Stelle des Irenäus ziemlich gewiss, dass für ihn die Wahrheitsregel wesentlich in dem Taufbekenntnisse gegeben war, denn von ihm galt vor allem, dass es der Christ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἴληφε. Ferner hat Zahn mit Recht es betont, dass der Name Wahrheitsregel l. c. alsbald mit τὸ τῆς ἀληθείας σωμάτιον vertauscht wird. Dieses Deminutivum aber beschreibt jene Grösse als ein kurzes Ganze, das aus organisch verbundenen Gliedern bestand. Auch das führt auf das Symbol. Weiterhin wird jene Gleichsetzung dadurch empfohlen, dass Irenäus von beiden Grössen genau dasselbe aussagt, nämlich dass sie in der ganzen Kirche auf Erden gleich und giltig seien, und dass jeder Christ daran einen fest umschriebenen Besitz habe[2]; endlich aber dadurch, dass die mannigfachen Relationen der Glaubensregel oder des κήρυγμα einen gemeinsamen Grundstock erkennen lassen, der nicht nur mit den Angaben, die uns das Taufbekenntnis bei Irenäus zu verraten schienen, wesentlich zusammentrifft, sondern auch mit der allgemeinen Form, die das Taufbekenntnis selbst in noch viel späterer Zeit hatte, die unverkennbarste Ähnlichkeit aufweist. Das gilt vor allem von der wichtigsten, weil ersten Stelle, wo Irenäus ein für alle Mal den massgebenden Kirchenglauben formuliert. Die Anordnung, die er dabei befolgt, dass nämlich erst der trinitarische

---

1) Eus. hist. eccl. IV, 23, 4 (ἐπιστολή) ἐν ᾗ τὴν Μαρκίωνος αἵρεσιν πολεμῶν τῷ τῆς ἀληθείας παρίσταται κανόνι.

2) Vgl. adv. haer. I, 10, 1 mit III, 4, 1. 2.

Glaube, dann die christologische Partie und, mit ihrem Schlusse verschmolzen die Stücke der christlichen Hoffnung aufgeführt werden, könnte gegen die Annahme, dass das gemeinübliche Taufbekenntnis zu Grunde liege, nur dann etwas beweisen, wenn bei Vorhandensein eines solchen die Wiedergabe seines Glaubensinhaltes in jener Form und Folge ausgeschlossen gewesen wäre. In der That argumentiert man zuweilen so, als hätte Irenäus die Reihenfolge des Bekenntnisses strikte und mechanisch innehalten, z. B. also die christologischen Aussagen unbedingt an die Nennung des Sohnes Gottes anschliessen müssen, wenn er ein Taufsymbol besass. Aber er hatte es hier nicht mit Katechumenen zu thun, denen das Symbol Wort für Wort zu erklären war; und wir finden ja auch, dass Schriftsteller, für die ein Symbol mit der gemeinüblichen Anordnung sicher zu belegen oder zweifellos anzunehmen ist, bei Gelegenheit jene durchaus sachgemässe Gruppierung des Symbolinhaltes in einen trinitarischen und christologischen und etwa noch einen die christlichen Heilsgüter umfassenden Abschnitt vorgenommen haben.[1] Warum dichten wir also der Kirche des zweiten Jahrhunderts eine sklavische Gebundenheit an Formeln an, wie sie noch nicht einmal das vierte Jahrhundert kannte? Damit fällt der eigentlich einzige Grund weg, der uns verwehren könnte, jene Glaubensformulierungen des Irenäus aus seinem Taufbekenntnisse abzuleiten und umgekehrt aus ihnen auf dieses Rückschlüsse zu machen.[2] Allerdings gestehen

---

1) Vgl. Rufin, expos. c. 39. 48, und besonders das kürzere Bekenntnis in der κατὰ μέρος πίστις des Apollinaris (Hahn, § 204, S. 280, 1) πιστεύομεν τοίνυν κτλ., von welchem Caspari IV, 137 ff. und ihm beistimmend Kattenbusch I, 224 annehmen, dass es auf dem Taufbekenntnisse von Laodicea ruhe. Genau wie bei Irenäus folgen hier auf εἰς ἓν ἅγιον πνεῦμα die christologischen Aussagen von Menschwerdung bis Himmelfahrt und Wiederkunft; dann, nicht anders als die letztere durch einfache καὶ εἰς vom Vorhergehenden abgetrennt: heilige Kirche, Sündenvergebung, Fleischesauferstehung, ewiges Leben. Obgleich Kattenbusch an der Rekonstruktion des Symbols bei Caspari einiges auszusetzen hat, so zieht doch auch er ohne ein Wort der Rechtfertigung die christologischen Aussagen zum zweiten Artikel und die letztgenannten Glieder, Kirche etc. zu ἓν ἅγιον πνεῦμα.

2) Es lässt sich nicht vermeiden, dass die Beweisführung mit Bezug auf ihn in einem gewissen Zirkel sich bewege. Stände für Irenäus von anderweit her schon die Form seines Taufsymbols hinreichend fest, so hätten wir nur nötig, die vorliegende Stelle mit jenem zu vergleichen. Da das aber nicht der Fall ist, so sind wir genötigt, auch von ihr aus Vorhandensein und

wir von vornherein zu, dass wir ohne die Analogie der etwa gleichzeitigen oder der späteren Taufbekenntnisse nicht viel ausrichten könnten, und ferner auch dies, dass es aus äusseren und auch aus inneren Gründen nicht möglich ist, den protokollarisch genauen Wortlaut seines Symbols zu gewinnen. Aber über die Hauptsachen bleiben wir nicht im Zweifel. Denn er zählt als erstes auf τὴν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα τὸν πεποιηκότα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰς θαλάσσας καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς πίστιν. Das stimmt sachlich mit seinen Formulierungen des Katechumenenglaubens (s. S. 32). Zugleich aber treffen wir da die Grundform, die der erste Artikel in allen erhaltenen Symbolen des Morgen- und Abendlandes aufweist: πιστεύω εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα. Ausserdem haben die meisten Bekenntnisse des Morgenlandes — und Irenäus hatte sein Taufbekenntnis sicher in Kleinasien empfangen — zugleich das ἕνα vor θεόν. Allerdings ist in unsrer Stelle noch ein Zusatz über die Schöpferthätigkeit Gottes angeschlossen. Derselbe trifft mit den früher angeführten Stellen (S. 32) so zusammen, dass ein zu Grunde liegendes ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς anzunehmen sein wird, aus dem die kleinen Variationen sich leicht erklären lassen. Auch diese schon erweiterte Form des ersten Artikels würde mit palästinensischen Symbolen genau zusammentreffen, was um so bemerkenswerter ist, als die auch uns noch aus dem Symbole so geläufige Formel: Schöpfer Himmels und der Erden in der Bibel nicht vorkommt.[1] Darnach fährt Ir. fort: καὶ εἰς ἕνα Χριστὸν Ἰησοῦν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τὸν σαρκωθέντα ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας σωτηρίας. Auch diese Formeln erinnern sämtlich an den Eingang des zweiten Artikels in den morgenländischen Symbolen.[2] Wenn dann nach Erwähnung des heiligen Geistes (s. u.) weiter als Gegenstände der durch ihn vermittelten Weissagung und damit des Glaubens aufgezählt werden: τὴν ἐκ παρθένου γέννησιν, καὶ τὸ πάθος, καὶ τὴν ἔγερσιν ἐκ νεκρῶν, καὶ τὴν ἔνσαρκον εἰς τοὺς οὐρανοὺς ἀνάληψιν τοῦ ἠγαπημένου Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, καὶ τὴν ἐκ τῶν

Gestalt seines Taufbekenntnisses zu erschliessen. Indem wir aber so von beiden Seiten aus je nach der andern herüberargumentieren, lässt sich doch ein einigermassen sicheres Resultat gewinnen.

1) Vgl. Cyrill von Jerusalem, liturgia Jacobi, Epiphanius, bei Hahn § 124. 128. 125 f.

2) Auch ein διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν bei Eusebius (Hahn § 188) und in den Symbolen des Epiphanius § 125 f.

οὐρανῶν ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς παρουσίαν αὐτοῦ κτλ., so müsste man ja blind sein, um hier nicht die bekannte Struktur des zweiten Artikels: Geburt, Leiden, Auferstehung, Himmelfahrt, Wiederkunft wiederzuerkennen, und nach dem oben Gesagten ist es durchaus nahe gelegt, ja auch an sich das einzig wahrscheinliche, dass in der zu Grunde liegenden Bekenntnisformel diese Stücke unmittelbar an das σαρκωθέντα angeschlossen waren. Das wird noch überdies dadurch bestätigt, dass andere Formulierungen des Glaubens eben diese Ordnung aufweisen, so besonders die Stelle, wo, wenn irgendwo, dem Irenäus das Taufbekenntnis vorschwebt, III, 4, 2 (abgedruckt S. 32).[1] Sogar im einzelnen treffen wir wieder auffällige Berührungen, nämlich ein ἐν δόξῃ bei dem Gliede von der Wiederkunft, das ebenfalls in orientalischen Symbolen zahlreiche Parallelen hat (vgl. Hahn, index). Die angeschlossenen Aussagen nennen noch folgende Glaubensthatsachen oder -güter, die wir auch sonst im Taufbekenntnis zu finden gewohnt sind: Auferstehung des Fleisches (παρουσίαν αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα καὶ ἀναστῆσαι πᾶσαν σάρκα πάσης ἀνθρωπότητος vgl. obige Anführung), Gericht (ἀνθρωπότητος ἵνα — κρίσιν δικαίαν ἐν τοῖς πᾶσι ποιήσηται) und ewiges Leben (ζωὴν χαρισάμενος ἀφθαρσίαν δωρήσηται καὶ δόξαν αἰωνίαν περιποιήσῃ). Da Irenäus in dem ersten trinitarischen Teile mit καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον τὸ διὰ τῶν προφητῶν κεκηρυχὸς τὰς οἰκονομίας καὶ τὰς ἐλεύσεις auch den Grundbestand des dritten Artikels aufweist, so hat die Annahme keine Schwierigkeit, dass die Aussage vom Gericht eine Umschreibung der uralten, auch bei ihm belegbaren Formel ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς im zweiten Artikel sei (vgl. S. 33), während etwa ein ἀνάστασις σαρκός und ein ζωὴ αἰώνιος im dritten Artikel gestanden haben.[2] Wenn es uns also früher von

---

1) Vgl. ferner noch IV, 33, 7 εἰς ἕνα θεὸν παντοκράτορα, ἐξ οὗ τὰ πάντα, πίστις ὁλόκληρος, καὶ εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν κύριον ἡμῶν, δι' οὗ τὰ πάντα, καὶ τὰς οἰκονομίας (Heilsveranstaltungen) αὐτοῦ, δι' ὧν ἄνθρωπος ἐγένετο ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, πεισμονὴ βεβαία III, 5, 3: gentes autem iterum docebant apostoli, ut — verum colerent deum, qui constituisset et fecisset omne humanum genus — et ut exspectarent filium eius Jesum Christum, qui redemit nos de apostasia sanguine suo, ad hoc ut essemus et nos populus sanctificatus, de coelis descensurum in virtute patris, qui et iudicium omnium facturus est.

2) Im übrigen muss man im Auge behalten, dass das lediglich Formenfragen sind; denn dass der behandelte Abschnitt **sachlich** ungefähr das,

anders her höchst wahrscheinlich wurde, dass Irenäus ein Taufbekenntnis hatte, so dürfte die eben behandelte Stelle in ihrem Gesamtumfange gezeigt haben, dass allerdings für ihn Wahrheitsregel und Taufbekenntnis sehr nahe zusammengehen, um so mehr, als wiederum die bei ihm vorliegende Formulierung der Glaubensregel die frühere Annahme, dass er ein Taufbekenntnis hatte, aufs stärkste unterstützt, ja zusammengenommen mit allen andern Gründen sie fast zu völliger Gewissheit erhebt.[1]

Aber schon jene Hauptstelle zeigt auch, dass offenbar von dem Taufbekenntnisse noch nicht das ganze Gebiet der „Wahrheitsregel" gedeckt wird, dass bei Abzug jenes noch ein bedeutender, für jetzt unerklärter, Rest übrig bleibt. Denn in der Wahrheitsregel steht z. B. noch, dass der heilige Geist durch die Propheten geredet habe, dass Jesus gekommen sei ἐπὶ τὰ ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα, dass es böse Geister und für sie, wie für die Gottlosen, ein ewiges Feuer gebe, alles Stücke, die offenbar nichts mit der zu Grunde liegenden Symbolformel zu thun haben und doch nicht minder zur Wahrheitsregel gerechnet werden.

Noch deutlicher lässt sich diese Beobachtung an einer andern Stelle machen, wo Irenäus wieder die Wahrheitsregel ausführt I, 22, 1: cum teneamus autem nos regulam veritatis, id est quia sit unus deus omnipotens (παντοκράτωρ), qui omnia condidit per verbum suum, et aptavit, et fecit ex eo quod non erat, ad hoc ut sint omnia, quemadmodum scriptura dicit: ψ 32, 6; Joh. 1, 3. (ex omnibus autem nihil subtractum est; sed omnia per ipsum fecit pater, sive visibilia, sive invisibilia, sive sensibilia, sive intelligibilia, sive temporalia propter quandam dispositionem, sive [sempiterna et ea omnia] [l. aeonia]), non per angelos, neque per virtutes aliquas abscissas ab eius sententia: nihil enim indiget omnium deus; sed per verbum et spiritum suum omnia faciens, et disponens, et gubernans, et omnibus esse praestans: hic qui mundum fecit, etenim mundus ex omnibus: hic qui hominem plasmavit, hic qui deus Abraham, deus Isaac et deus Jacob, super quem alius deus non est, neque initium, neque virtus, neque pleroma: hic pater domini nostri Jesu Christi, quemadmodum ostendemus: hanc ergo tenentes regulam, licet valde varia

---

was das alte römische Symbol enthält, als Inhalt des allgemeinen Kirchenglaubens bezeichnet, ist klar.

1) Ich erinnere nur an das indirekte Zeugnis, das Tertullian in diesem Punkte für Irenäus ablegt.

et multa dicant, facile eos deviasse a veritate arguimus. Wie reich ausgeführt erscheint hier der erste Artikel! Selbst wenn wir annehmen, er habe schon ein ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς enthalten: wie weit gehen doch die vorstehenden Ausführungen auch über diese Formel hinaus! Wo steht z. B. in ihr etwas davon, dass Gott durch seinen Logos und seinen Geist die Welt geschaffen habe! Trotzdem deutet Irenäus nicht im mindesten an, dass die Stücke, die offenbar nicht in der Symbolformel stehen, eigentlich nicht oder auch nur weniger zur „Wahrheitsregel" gehörten, als die andern. Folglich ist klar, dass diese Grösse, so gewiss sie das Taufbekenntnis mit umfasst und meint, doch über dasselbe hinausragt, von ihm zugleich verschieden ist. Zunächst deuten die eingestreuten negativa darauf, dass die Wahrheitsregel schon durch ihren antihäretischen Charakter vom Bekenntnisse sich unterscheidet. Aber ausserdem ist noch ein positives plus vorhanden, das vorläufig unerklärt bleiben muss.

Wir kommen zu Tertullian. Obgleich bei diesem der antihäretische Charakter der regula nicht fehlt, so ist doch bei ihm die Gleichsetzung von Taufbekenntnis und Glaubensregel beinahe völlig durchgeführt. Im Begriffe der lex fidei vereinigen sich beide Grössen[1]; und daher redet er auch von der regula sacramenti.[2] Ferner zeigen wohl auch seine Anführungen der regula fidei unter sich mannigfache Abwechslung und keine wörtliche Übereinstimmung; es kommen auch ganz ähnliche Umstellungen der Glieder vor, wie bei Irenäus — z. B. ist de praescr. 13 des heiligen Geistes gleich nach der sessio ad dexteram, und des Gerichtes im Zusammenhange mit der Auferweckung des Fleisches gedacht —, aber doch zeichnen sich seine Relationen durch grössere Kürze und formelhafte Geschlossenheit aus, und erinnern eben dadurch viel unmittelbarer an den bekannten Typus des Taufbekenntnisses. Das gilt zuoberst von der Stelle de virg. vel. 1, wo es heisst: regula quidem fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis, credendi scilicet in unicum deum omnipotentem, mundi conditorem, et filium eius Jesum Christum

1) Vgl. de spect. 4 aquam ingressi christianam fidem in legis suae verba profitemur, mit de praescr. 14 fides in regula posita est, habens legem et salutem de observatione legis, und de virg. vel. 1 regula quidem fidei una omnino est, — hac lege fidei manente. Die Hauptstellen bei Hahn § 7.

2) Adv. Marc. I, 21 in regula sacramenti istius. V, 20 (zu Phil. 1, 15 ff.) sed causas solas animorum, non regulas sacramentorum in diversitate proponens.

natum ex virgine Maria, crucifixum sub Pontio Pilato, tertia die resuscitatum a mortuis, receptum in coelis, sedentem nunc ad dexteram patris, venturum iudicare vivos et mortuos, per carnis etiam resurrectionem. Allerdings wird nach dem früher Erörterten unbedingt anzunehmen sein, dass im Taufbekenntnisse wenigstens noch der heilige Geist und die Kirche[1] genannt waren, wie denn auch jener in anderen Formulierungen der regula mit genannt wird[2], aber abgesehen von dieser Unvollständigkeit zeigt die Formel so rein den Typus des Taufbekenntnisses, dass man allgemein es hier wieder erkennt. Höchstens das mundi conditorem wird man nicht für das Symbol in Anspruch nehmen dürfen, da aus anderen Stellen Tertullians hervorzugehen scheint, dass dieser Glaube in seiner Bekenntnisformel noch nicht mit Worten ausgedrückt gewesen ist.[3] Nun ist es aber merkwürdig, dass obige Formulierung der regula fidei, die mit ihrem engen Anschlusse an das Taufbekenntnis auch bei Tertullian einzig dasteht, sich dort findet, wo er keine Häretiker bestreitet, sondern sich für seine montanistischen Belehrungen durch Feststellung der eignen Orthodoxie den Weg bahnt. Indem er aber in diesem Falle das, was eigentlich nur fides heissen sollte, als

---

1) Dazu vgl. noch adv. Marc. V, 4 quae est mater nostra, in quam repromisimus sanctam ecclesiam.

2) So z. B. adv. Prax. c. 2 de praescr. haer. c. 13. Sonst liebt es allerdings Tertullian, dem Glauben an Gott und Christus als drittes Stück die Fleischesauferstehung anzuschliessen, z. B. de praescr. haer. c. 23 a. E. c. 26 geg. E. c. 36. Daran werden wir den Montanisten zu erkennen haben, dem der heilige Geist vor allem als Lehrer der neuen verschärften Sittlichkeit, nicht als Gegenstand des Dogmas in Frage kam. Dagegen stellt er mit dem Bekenntnis der Fleischesauferstehung seine und des Montanismus wesentliche Orthodoxie gegenüber den Häretikern jener Zeit fest. Dagegen hat man kein Recht, aus jenen Stellen, wie dies wiederholt versucht worden ist, auf eine zweiteilige Formel zu schliessen.

3) Vgl. besonders adv. Marc. I, 21: nullam autem apostolici census ecclesiam invenias, quae non in creatore christianizet. — Igitur cum omnibus modis constet, alium deum in regula sacramenti istius non fuisse a Christo usque ad Marcionem, quam creatorem. Wie daraus hervorgeht, dass Marcion unter dem Gotte des ersten Artikels seinen höchsten guten Gott verstand, so scheint auch dies zu folgen, dass im Bekenntnis Tertullians das Schöpfersein noch nicht ausgesprochen war; nur dass der da genannte Gott immer als der Schöpfergott verstanden worden sei, macht Tertullian geltend. Zahn, apost. Symbolum S. 25 zieht den gleichen Schluss aus der Mannigfaltigkeit der Form, in der dies Bekenntnisglied bei Tertullian (wie Irenäus) vorkomme.

regula fidei prädiziert, schielt er doch auf die Härese hin und spricht seinen Glauben nicht aus, ohne sich zugleich von jener abzusondern. Sobald er aber den Gegensatz gegen Häretiker, seien es Gnostiker oder Monarchianer, direkt im Auge hat, erscheint alsbald auch die regula erweitert und entfernt sich demgemäss von dem schlichten Taufbekenntnisse. Es ist überaus lehrreich, unter Zugrundelegung der oben angeführten Formel das ungefähre plus, welches dann die Glaubensregel gegenüber dem Symbole aufweist, zu konstatieren. Wir versuchen dies durch schrägen Druck darzustellen; und wählen dazu de praescr. haer. c. 13: regula est autem fidei, ut iam hinc quid defendamus, profiteamur, illa scilicet, qua creditur unum omnino deum esse, *nec alium praeter mundi conditorem, qui universa de nihilo produxerit per verbum suum primo omnium emissum: id verbum*, filium eius appellatum, *in nomine dei varie visum patriarchis, in prophetis semper auditum postremo delatum* ex spiritu *patris dei et virtute* in virginem Mariam, *carnem factum in utero eius et* ex ea natum egisse Jesum Christum, *exinde praedicasse novam legem et novam promissionem regni coelorum, virtutes fecisse*, fixum cruci tertia die resurrexisse, in coelos ereptum sedere ad dexteram patris, *misisse vicariam vim* spiritus sancti, *qui credentes agat*, venturum *cum claritate ad sumendos sanctos* in vitae aeternae et *promissorum coelestium fructum* et ad *profanos* iudicandos *igni perpetuo, facta utriusque partis resuscitatione* cum carnis restitutione. Ungefähr ebenso würde die Stelle, wo Tertullian die regula gegen den Monarchianismus formuliert (adv. Prax. c. 2)[1] sich ausnehmen. Ein Blick auf unsre Stelle zeigt also, dass die Behauptung, das Taufbekenntnis sei die Glaubensregel, nicht einmal hinreicht, um die Formulierungen der letzteren bei Tertullian vollständig zu erklären.

Am nächsten steht ihm Novatian mit seiner schon genannten Schrift de trinitate. Die antihäretische Absicht seiner ganzen Schrift ist unverkennbar; und wiederum wird darin nirgends die regula veritatis ausdrücklich zur Taufe in Beziehung gesetzt. Dagegen lässt die Formulierung derselben keinen Zweifel darüber, dass dabei der römische Schriftsteller an den Hauptstellen das Taufbekenntnis im

1) Hahn § 7 vgl. z. B. den Anfang des zweiten Artikels: ut unici dei sit et filius, sermo ipsius, qui ex ipso processerit, per quem omnia facta sunt et sine quo factum est nihil. Hunc missum a patre etc.

Auge hat[1], indessen auch er nicht so, dass er sich an den Wortlaut bände und jede Erweiterung vermiede (vgl. z. B. den dritten Artikel). Wenn da nun freilich der Eindruck entsteht, als heisse das Bekenntnis an sich selber regula veritatis, so ist dies als eine nicht ganz unbedenkliche Begriffswandlung zu beurteilen. Der Begriff des Antihäretischen ist für das Bekenntnis so wesentlich geworden, dass es nie ohne ihn gedacht wird. Nicht mehr die freie Unmittelbarkeit des bekennenden Glaubens, wie sie in dem „Ich glaube" des Symbols sich ein unvergängliches Denkmal gesetzt hat, nicht mehr sie tritt ins Bewusstsein, sondern das Bekenntnis wird als das starre Gesetz und zugleich als der strenge Richter beurteilt auch von denen, die ihm willig zu unterstehen behaupten. Wie ganz anders lautet es doch, wenn es bei Irenäus von dem Gläubigen heisst: ὁ τὸν κανόνα τῆς πίστεως ἐν ἑαυτῷ κατέχων und dagegen Novatian seine Schrift beginnt: regula exigit veritatis, ut primo omnium credamus in deum patrem et dominum omnipotentem. Dass aber dort, wo der antihäretische Gesichtspunkt zurücktritt, auch im Abendlande noch das Bekenntnis vielmehr als Glaubensausdruck, denn als Glaubensgesetz gewürdigt wurde, beweisen die zahlreich erhaltenen Symbolauslegungen, in denen die Bezeichnung des Symbols als regula fidei nur ganz selten, um nicht zu sagen niemals sich findet.[2] Hier herrscht eben die innerkirchliche Beziehung vor. Und obgleich sich bei Rufin, der die Sage vom strict apostolischen Ursprunge der Symbolformel vertritt, die Bemerkung findet, dass die

---

1) Die drei Hauptstellen (abgedruckt bei Hahn § 11) sind c. 1 (s. oben) c. 9: eadem regula veritatis docet nos credere post patrem etiam in filium dei Christum Jesum, dominum deum nostrum, sed dei filium. c. 29: sed enim ordo rationis et fidei auctoritas digestis vocibus et litteris domini admonet nos post haec credere etiam in spiritum sanctum, olim ecclesiae repromissum, sed statutis temporis opportunitatibus redditum. Für das Moment des Antihäretischen im Begriffe der regula vgl. besonders die oben S. 75 angeführte Stelle aus c. 29. Diejenigen Stellen, wo der Begriff der regula veritatis so angewendet wird, dass seine Bedeutung über das Bekenntnis hinausgeht, kommen später zur Besprechung.

2) In der wohl ältesten abendländischen Symbolauslegung, die fälschlich dem Ambrosius zugeschrieben ist, nach Caspari vielleicht dem Lucifer von Cagliari, nach Krüger und Kattenbusch dem Gregor von Elvira oder einem andern angehört (Text bei Casp. II, 128 ff. IV, 187 ff.), heisst es l. c. II, 136: doctrinam eius (sc. diaboli) praeferendo doctrinae et regulae veritatis. Der Begriff umfasst offenbar mehr als das Bekenntnis.

Apostel hanc credentibus dandam esse regulam statuunt (comment. c. 2)[1], so ist doch der Name des Bekenntnisses auch für ihn kein andrer als Symbolum. Wenn dagegen Victorinus von Pettau bei Auslegung von apoc. 11, 1 das Bekenntnis als arundo et mensura fidei bezeichnet, so geschieht das wieder unter dem polemischen Gesichtspunkte, denn er fügt hinzu: et nemo adorat aram sanctam, nisi qui hanc fidem confitetur.[2] Augustin aber bildet, wie wir sahen, nur in gewisser Hinsicht eine Ausnahme und darf auch wohl als Zeuge eines laxeren Sprachgebrauches angesehen werden, der sich an Tertullian und Novatian anschliesst.

Dasselbe, was Irenäus im besonderen Falle regula veritatis nannte, hatte schon er mit Vorliebe auch als κήρυγμα τῆς ἐκκλησίας bezeichnet. Daher wäre es für das Ergebnis unsrer Untersuchung nicht günstig, wenn wir mit Zahn genötigt wären, die berühmte Formulierung der praedicatio ecclesiastica, mit welcher Origenes seine Dogmatik eröffnet, beiseite zu lassen, wenn es nicht gelänge, sie unter den gemeinkirchlichen Begriff von Glaubensregel zu begreifen. Denn dass sie „so andersartig“ sein sollte, als die Relationen der Glaubensregel bei Irenäus u. a., will uns, zumal für ihren ersten Teil, nicht einleuchten. Dazu kommt, dass wir noch eine andere wichtige Formulierung der Glaubensregel bei Origenes haben, die mit ersterer zusammengenommen werden muss, nämlich das Fragm. aus dem Kommentar zum Titusbriefe.[3] Endlich aber sind wir durch die ausführliche Untersuchung über das Taufbekenntnis bei Origenes in der Lage, die vorliegende Frage bestimmter zu beantworten, als es bisher möglich war.

Gehen wir von der Stelle in περὶ ἀρχῶν aus (bei Hahn § 8), so wird auch hier sich nachweisen lassen, dass Origenes seiner Darstellung der kirchlichen Predigt wesentlich das im Katechumenenunterrichte ausgelegte Taufbekenntnis zu Grunde legt. Man würde das auch schwerlich in Abrede gestellt haben, wenn die praedicatio mit den Worten über die Totenauferstehung endete (bei Hahn S. 12 Z. 10 v. o.). Der betreffende Abschnitt lautet nämlich in Rufins freilich oft ungenauer Übersetzung folgendermassen: species eorum,

---

1) Vgl. c. 48 nach Anführung des Bekenntnisinhaltes: si, inquam, haec secundum traditionis supra expositae regulam consequenter advertimus.

2) Vgl. Hahn § 13.

3) L. V, 284 ff. In dem Abschnitte kommen nach einander vor die Ausdrücke regula pietatis, ecclesiasticus ordo (ἀκολουθία?) mehrmals, ecclesiasticae

quae per praedicationem apostolicam manifeste traduntur, istae sunt. Primo quod unus deus est, qui omnia creavit atque composuit, quique cum nihil esset, esse fecit universa[1], deus a prima creatura et conditione mundi, omnium iustorum deus, Adam, Abel etc. — Mosis et prophetarum: et quod hic deus in novissimis diebus — misit dominum nostrum Jesum Christum —. Hic deus — pater domini nostri Jesu Christi — (erster Artikel). Tum deinde, quia Jesus Christus ipse, qui venit, ante omnem creaturam natus ex patre est. Qui — novissimis temporibus se ipsum exinaniniens homo factus incarnatus est —. Corpus assumsit — quod natum ex virgine et spiritu sancto est. Et quoniam hic Jesus Christus natus et passus est — vere mortuus; vere enim a mortuis resurrexit, et post resurrectionem conversatus cum discipulis suis assumtus est (zweiter Artikel). Tum deinde honore ac dignitate patri ac filio sociatum tradiderunt spiritum sanctum. — Post haec iam quod anima — cum ex hoc mundo discesserit, pro suis meritis dispensabitur, sive vitae aeternae ac beatitudinis haereditate potitura — sive igni aeterno ac suppliciis mancipanda : sed et quia erit tempus resurrectionis mortuorum, cum corpus hoc, quod nunc in corruptione seminatur, surget in incorruptione, et quod seminatur in ignominia surget in gloria (dritter Artikel). Ob wir nun diesen Abschnitt mit dem, was wir oben über die Gestalt des Taufbekenntnisses bei Origenes ermittelten, ob wir ihn mit der Wahrheitsregel des Irenäus (unter der Voraussetzung, dass ihr in der That das Symbol zu Grunde liegt), ob wir ihn mit R oder anderen, besonders orientalischen, Symbolformeln vergleichen: das Ergebnis bleibt sich immer gleich. Diese Formulierung des normativen Glaubens stimmt mit dem Taufsymbol, wie es bei Origenes und anderwärts hervortritt, unverkennbar, ja strenger überein, als selbst der besprochene Abschnitt des Irenäus. Denn bei Origenes ist die

---

observationes, ecclesiastica observantia, ecclesiastica regula (S. 292). Die Ausdrücke für die Norm sind also sehr gehäuft. Mag die Stelle darum noch so frei übersetzt sein, so müssen doch Ausdrücke, die den Sinn von „Glaubensregel“ u. ä. hatten, vorausgesetzt werden. Wieder tritt der antihäretische Charakter dieser Grösse hervor: er will dort beschreiben: quid sit haereticus homo.

1) Schon hier sei darauf hingewiesen, dass die hier vorliegende Grundform des ersten Artikels nichts anderes ist, als (Übersetzung von) Hermas mandat. 1: πρῶτον πάντων πίστευσον ὅτι εἷς ἐστὶν ὁ θεός, ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας, καὶ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα, dieselbe Stelle auch I, 3, 3 und in Ev. Joh. XXXII, 9.

Übereinstimmung in der Reihenfolge deutlicher: der zweite Artikel wird ungefähr in dem bekannten Umfange vollständig rekapituliert, ehe des heiligen Geistes gedacht wird, und an diesen erst werden in bezeichnender Weise Stücke wie ewiges Leben und Totenauferstehung angefügt und damit ein Abschluss erreicht. Dabei stimmen auch Einzelheiten auffällig überein (z. B. natum ex virgine et spiritu sancto vgl. mit den S. 49. 52 angeführten Stellen). Wenn aber Origenes gerade den bekannten uralten Eingang des Symbols hier vermissen lässt, so wird dies reichlich dadurch aufgewogen, dass er in der Ausführung l. c. I, c. 1, 2 unverkennbar die Stücke θεός, πατήρ, παντοκράτωρ nach einander behandelt und besonders I, 2, 10 sie auch zusammenstellt.[1]

Aber Origenes fährt noch weiter fort, und eben erst das Folgende bereitet Schwierigkeiten. Nicht zu verkennen ist, dass Origenes mit dem neu eintretenden est et illud definitum in ecclesiastica praedicatione einen Absatz macht, um etwas Neues anzuschliessen. Dasselbe wiederholt sich noch einmal (§ 7 a. A.).[2] Damit wird dem Verständnis ein Fingerzeig gegeben. Wovon handelt aber der zweite Abschnitt der praedicatio? Er nennt zwei Stücke, einmal die Seele, deren Vernünftigkeit und Freiheit gelehrt wird, dann diabolum et angelos eius (zweimal), wider die sie zu kämpfen habe. Wie kommt Origenes dazu, diesen Gegenstand hier und in dieser Weise zu berühren? Die Lösung erscheint uns einfach, wenn wir uns daran erinnern, dass ja die Absage an den Teufel und seine Engel mit dem Bekenntnisse verknüpft war und gerade für Origenes bestbezeugt ist (s. S. 44 f.).[3] Was er also hier giebt, ist eine lehrhafte Aussage dessen, was in der Abrenuntiation enthalten war, also auch ein Stück der katechetischen Unterweisung. Ich meine, dass diese Erklärung unmittelbar einleuchten wird und ihrerseits dem zur Be-

1) L. XXI, 63 deus pater omnipotens est, eo quod potentatum omnium tenet, id est coeli et terrae etc.

2) Est praeterea et illud in ecclesiastica praedicatione —. Weiterhin ist dann offenbar nicht mehr alles in Ordnung. Nach der kurzen Erörterung über die heilige Schrift ist ein hier unverständlicher, bei manchen Referenten fehlender, Abschnitt aus der Gotteslehre, über das Unkörperliche, eingeschoben, hinter dem noch ein versprengter Rest des κήρυγμα, ein Stück von den Engeln, sich findet.

3) Dabei spielt es keine Rolle, ob schon er, wie später Cyrill von Alex., ein καὶ ἀγγέλοις in der Formel hatte; denn an Engel des Teufels wurde darum nicht weniger geglaubt.

stätigung dient, dass dem Origenes das Taufgelübde hier vorschwebt. Allerdings ist im System selber, wie auch sonst, die Willensfreiheit an den Gerichtsgedanken angeknüpft worden[1] — auch eine sehr einleuchtende Verbindung —, in dem κήρυγμα dagegen ist der Zusammenhang der, dass der Mensch wider den Argen zu kämpfen hat, ohne doch zum Sündigen gezwungen zu sein. In dem dritten Absatze tritt, wie das ausgeführte System bestätigt, als Hauptgegenstand die heilige Schrift hervor (§ 8 s. Hahn). Daneben wird noch die eine und andere Sonderlehre erwähnt mit der deutlichen Abzweckung, für die Privatspekulationen des Origenes Raum zu schaffen (Weltschöpfung, gute Engel).

Werfen wir von hier aus einen Blick auf die regula im Kommentar zum Titusbriefe, so kommen wir trotz kleiner Abweichungen zu demselben Resultate. Nach den Irrlehren de deo patre werden solche de domino nostro Jesu Christo aufgezählt, insbesondere die, dass er nicht de virgine natum sei oder dass omnia quae ab eo gesta sunt nur Schein gewesen sei. Darauf folgt die Lehre vom heiligen Geiste. An diese schliesst sich die Lehre von der Willensfreiheit an (S. 288 f.), deren nachher noch einmal gedacht wird (S. 290); es folgt der Glaube an die Vergeltung: Gericht und Leben im Reiche des Herrn, weiter de mortuorum resurrectione fides, endlich de diabolo ratio et de omni eius exercitu. Im Ganzen und Grossen ist also die Anordnung ganz die gleiche wie in de princ., d. h. sie entspricht im wesentlichen dem Inhalte und der Folge des Taufsymbols.[2]

---

1) Lib. III, 1, 1. 6 und in der schon angeführten Glaubensformel in Ev. Jo. XXXII, 9 s. S. 52. Cyrill von Jerus. bringt aber in seiner vierten Katechese, in der er vor der Mitteilung des Symbols, aber ganz im Anschluss an dasselbe, die wichtigsten Dogmen behandelt, die Willensfreiheit in demselben Zusammenhange, wie oben, vor: die Seele sei frei auch gegenüber dem Teufel n. 21.

2) Kattenbusch bemerkt zu dieser Stelle II, 142: „Beachtet man in der Stelle aus dem Tituskommentar die Konjunktivkonstruktion: sit in ecclesiastico ordine (sc. etiam de peccatorum suppliciis fides etc.), so ist klar, dass O. bei aller Gebundenheit in gegebenen Traditionen die eigentliche zusammenfassende Formulierung der ecclesiastica praedicatio doch noch wie eine Aufgabe vor sich sieht". Eine solche Deutung jenes und der folgenden Konjunktive (designet autem ecclesiasticum virum etc.) liegt aber ausserhalb des Gedankenzusammenhangs. Vielmehr treten die betr. Lehrsätze im Konjunktive als Forderungen auf, weil es sich darum handelt, was einer lehren muss, um kein Häretiker zu sein.

Erst von Origenes aus wird uns das Verhältnis von Taufbekenntnis und Kanon bei Clemens verständlicher werden. Von vornherein ist hier mit Harnack festzustellen, dass an sehr vielen Stellen der Begriff des κανὼν ἐκκλησιαστικός so gebraucht und bestimmt wird, dass niemand ihn ohne weiteres auf das Taufbekenntnis beziehen kann. Andrerseits aber giebt es doch Stellen, wo die beiden Grössen auch bei Clemens in ähnlicher Weise sich nahe rücken, wie bei den bisher behandelten Kirchenvätern. Vor allem in der früher besprochenen Hauptstelle (vgl. S. 62) werden ὁμολογία und κανὼν ἐκκλησιαστικός nur in der Weise unterschieden, dass jene das engere ist, nur τὰ μέγιστα enthaltend, während letzterer einen weiteren Umfang hat und auch ἐλάττονα mit umfasst.[1] Dass er in der That unter dem Kanon bezw. den synonymen Ausdrücken zuweilen die Summe elementarer Dogmen versteht, die jeder Gläubige von der Taufe her innehat, belegen ausserdem noch solche Stellen, an denen er jenen Vorwurf gegen die Häretiker (vgl. S. 62), dass sie den kirchlichen Kanon überschreiten (παραβαίνειν), mit etwas anderen Worten wiederholt, so wenn er ihnen vorwirft, dass sie hinten ausschlagen gegen die ἐκκλησιαστικὴ παράδοσις und abspringen zu menschlichen Parteiansichten (strom. VII, 16, 95), oder dass sie τὸ κοινὸν τῆς πίστεως überschreiten und so über die Wahrheit hinausgeschritten sind (l. c. 97), oder dass sie mit menschlichen Lehren der θεία παράδοσις widerstehen (strom. VII, 16, 103), nicht minder aber auch, wenn er von dem Apostel Paulus sagt: τὴν γνῶσιν διδάσκει, τελείωσιν οὖσαν τῆς πίστεως, ἐπέκεινα περισσεύειν τῆς κατηχήσεως κατὰ τὸ μεγαλεῖον τῆς τοῦ κυρίου διδασκαλίας καὶ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα (VI, 18, 165). „Denn wenn Clemens hier sagt, der Apostel Paulus lehre, dass die Gnosis an Fülle über die Katechese d. h. über das bei der Katechese Empfangene, hinausgehe, und sodann nach und neben der herrlichen Lehre des Herrn — den kirchlichen Kanon als ihre Norm bezeichnet, so giebt er deutlich zu verstehen, dass der kirchliche Kanon eben das bei der Katechese Empfangene sei“ (Caspari l. c. 371).

Es ist aber Caspari nicht entgangen, dass Clemens unter dem Kanon nicht bloss Dogmatisches, sondern mit besonderer Vorliebe auch Ethisches begreift; und er urteilt daher mit Recht, dass κ. ἐ. bei Clemens seinem Inhalte nach „Inbegriff des katholischen (kirch-

1) So Caspari, Zeitschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 1886, S. 357.

lichen) Glaubens und der kirchlichen Lebensordnung sei".[1] Wenn nun feststeht, dass das Taufbekenntnis immer mit der Abrenuntiation zusammengedacht wurde, und offenbar Origenes auch letztere mit unter den Begriff des κήρυγμα befasst hat, so wird auch die Ableitung ethischer Anforderungen aus der Glaubensregel bei Clemens sich zum Teil so erklären lassen, dass er dabei an die erste, die ethische Hälfte des Bekenntnisses, denkt. Obgleich er nirgends die Abrenuntiation direkt anführt, sprechen doch deutliche Stellen für jene Auffassung oder lassen wenigstens durch sie am besten sich erklären. Sagt er z. B. strom. III, 1, 4: die Enthaltsamkeit als Verachtung des Körpers sei κατὰ τὴν πρὸς θεὸν ὁμολογίαν, so wird man sich nach der früher besprochenen Stelle nicht leicht entschliessen, unter der ὁμολογία etwas anderes als das Taufbekenntnis zu verstehen[2], um so mehr als er auch die ethischen Grundsätze der libertinistischen Gnostiker mit ihrer Taufe in Verbindung bringt: οἱ δὲ εἰς ταύτην ἀπολούοντες (1 Cor. 6, 11) τὴν ἀσέλγειαν ἐκ σωφροσύνης εἰς πορνείαν βαπτίζουσι, ταῖς ἡδοναῖς καὶ τοῖς πάθεσι χαρίζεσθαι δογματίζοντες, ἀκρατεῖς ἐκ σωφρόνων εἶναι διδάσκοντες (III, 18, 109). Ebenso aber wird das sittliche Handeln im Allgemeinen nach der „Glaubensregel" bestimmt und heisst es z. B. strom. IV, 15, 98, dass man alles zur Ehre Gottes thun kann, ὅσα ὑπὸ τὸν κανόνα τῆς πίστεως ποιεῖν ἐπιτέτραπται. Erinnern wir uns ferner daran, dass die katechetische Unterweisung nach Clemens sonderlich auch ethischen Inhalt hatte, so schliessen solche Stellen, wo sittliche Forderungen an der Glaubensregel gemessen werden, es nicht aus, dass bei dieser mit an das Taufbekenntnis gedacht ist. Überdies finden wir gerade bei Tertullian, der in vieler Hinsicht der abendländische Antipode des Clemens heissen kann, eine ganz verwandte Anschauung. Derselbe, der das sacramentum fidei gegen die Lehrmeinungen der Häretiker, die den einen Gott, den einen Christus und die eine Hoffnung leugnen, in Geltung setzt, derselbe hat in seinen zahlreichen ethisch-praktischen Schriften mit Vorliebe ebenfalls jenes sacramentum, nur mit Betonung seines ersten Teiles, der Abrenuntiation, dazu verwendet, um die richtige sittliche Haltung und Lebensführung des

1) Harnack I, S. 332 Anm. 2 stimmt dem bei.

2) Vgl. IV, 20, 126, wo er die christliche Ehe in Anlehnung an Hebr. 10, 22 f. als eine Verbindung solcher beschreibt, deren Herzen vom bösen Gewissen gereinigt, die am Leibe gebadet sind mit reinem Wasser und die ὁμολογία τῆς ἐλπίδος haben.

Christen damit zu begründen (vgl. cap. IX). Derselbe, der uns bei dem sacramentum fidei gewöhnlich an den trinitarischen Glauben denken lehrt, er spricht auch das Wort aus: dilectio summum fidei sacramentum (de pat. 12). Allerdings befasst er das Sittliche nicht unter den Begriff regula fidei oder veritatis, aber doch insofern unter den allgemeineren Begriff der regula, des Normativen, als er dafür den Namen einer regula disciplinae bildet. Die, welche aus der regula disciplinae heraustreten, desinunt tum Christiani haberi penes nos (apolog. 46).[1] Dass auch diese regula ihm für apostolisch galt, lässt de pudic. 19 erkennen: bene autem, quod apostolis et fidei et disciplinae regulis convenit. Sive enim ego, inquit (1 Cor. 15, 11), sive illi, sic praedicamus. So gehört denn auch die disciplina zu dem, was das gemeinsame Wesen des Christen ausmacht und kennzeichnet: unus deus, una fides, una et disciplina (de exhort. castit. 7 a. E.).[2]

Schliesslich sind noch zwei allgemeine Thatsachen hervorzuheben, an denen die nahe Beziehung der Glaubensregel zum Taufbekenntnisse erkennbar wird. Zunächst dies, dass nicht selten der sogen. Taufbefehl bezw. die dort ausgesprochene trinitarische Formel als regula fidei oder veritatis bezeichnet wird. Dies muss schon für Tertullian gelten, denn eben den Taufbefehl des Herrn betrachtet er als Lehrgrund der apostolischen Verkündigung (de praescr. 20 f.). Offenbar hat er ihn auch im Sinne, wenn er regelmässig die regula fidei nicht erst von den Aposteln, sondern schon von Christus ableitet, während er doch zugleich niemals ihm die volle Symbolformel in den Mund legt. Die übrigen Stücke des Symbols betrachtet er eben nur als selbstverständliche Ausführungen der trinitarischen Formel. Dem entspricht es ganz, wenn noch Nicetas von Remesiana (Caspari V, 354) sagt: hanc enim regulam fidei apostoli a domino acceperunt, ut in nomine patris et filii et spiritus sancti omnes gentes credulas baptizarent. Gregor von Nyssa adv. Eunom. II (P. G. 45, 469) nennt ebenfalls jene Worte κανὼν τῆς πίστεως, und mehr oder minder deutlich geschieht dies auch auf jener karthagischen Synode (von 257)[3] und bei Fulgentius von

---

1) c. 47 wird dann die regula veritatis genannt.

2) Vgl. auch apol. c. 39 a. A. corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere.

3) Cyprian opp. III, 1 S. 433 ff. n. 29 Eucratius a Thenis dixit: fidem nostram et baptismatis gratiam et legis ecclesiasticae regulam deus et dominus

Ruspe.[1] Der andere Punkt ist, dass in späterer Zeit das Nicaenum bezw. das für identisch gehaltene Constantinopolitanum häufig κανὼν τῆς πίστεως heisst[2], ein Sprachgebrauch, der sich bis ins Mittelalter fortsetzt. Von N-C ist aber beides gewiss, dass dies Doppelbekenntnis erwachsen ist aus dem altkirchlichen Taufbekenntnisse und selbst wieder Taufbekenntnis geworden ist[3], wie dass es am Gegensatz gegen die arianische Häresie sein eigentliches Wesen hat. Auch hier bestätigt sich der Grundbegriff: regula fidei ist das antihäretisch formulierte Taufbekenntnis.

Überblicken wir nochmals die Ergebnisse vorstehender Untersuchung. Es hat sich gezeigt, dass allerdings häufig als Glaubensregel das Taufbekenntnis gehandhabt wird, und wenngleich auf das Glaubensbekenntnis der Nachdruck fällt, ist doch auch das sittliche Gelöbnis, dem Teufel und seinen Werken zu entsagen, dabei nicht ausgeschlossen, noch übersehen worden. Als charakteristisch war überall der antihäretische Gesichtspunkt zu erkennen. Nichtsdestoweniger traten mannigfache Unterschiede hervor, dort regula fidei und Taufbekenntnis fast bis zu völliger Identität sich naherückend (z. B. Tertullian), hier wieder sich beträchtlich von einander entfernend (Clemens). Aber auch in jenen Fällen ging die regula fidei im Taufbekenntnisse nie ohne jeden Rest auf. Wie kam man zu diesen Erweiterungen? Woher zog das Taufbekenntnis die Stoffe an, die sich um dasselbe krystallisierten und mit ihm zusammen die regula bildeten? Diese Frage stellt das neue Problem, dessen Lösung uns für das Verständnis des ganzen Begriffes ausschlaggebend scheint.

---

noster Jesus Christus suo ore apostolos docens perimplevit dicens: Mt. 28, 19; vgl. n. 37.

1) An der oben S. 73 angeführten Stelle.

2) Z. B. bei Phoebadius von Aginnum c. Arian. c. 6 (P. L. 20, 13 ff.); bei Theodot von Ancyra in seiner Auslegung von N (c. 9); Theodoret ep. 90 sagt, N. (d. i. wahrscheinlich C) sei gewissermassen κανὼν καὶ γνώμων, vgl. ep. 113, 1317 A ἀκλινὴς κανὼν τῆς πίστεως. Übrigens s. cap. VII.

3) Vgl. meine Schrift über N-C, 2. Abschnitt.

V. Glaubensregel und heilige Schrift.

Wir haben oben (S. 82) an einer Stelle, wo Tertullian die regula anführt, es für das Auge veranschaulicht, wie weit dieselbe über den Rahmen des Taufbekenntnisses hinausgeht; und jede ähnliche Stelle des Irenäus und Origenes würde, ebenso wiedergegeben, noch mehr diesen Eindruck hervorrufen. Die Antwort auf die Frage: woher dieser Überschuss? würde scheinbar am einfachsten dahin zu lauten haben, dass das nichts als selbstverständliche Auslegungen des zu Grunde liegenden Bekenntnisses seien. Gewiss würde diese Antwort wesentlich nach dem Sinne Tertullians oder wenigstens späterer abendländischer, besonders römischer Theologen sein. Meinte doch „die dogmatische Naivetät" eines Leo, dass sogar die nestorianische und eutychianische Häresie allein mit den zwölf Sätzen des apostolischen Symbolums zu widerlegen seien. Und schliesslich wird auch mancher protestantische Theologe versucht sein, ihm darin Recht zu geben. Denn wir haben uns — und mit Recht — nie daran gewöhnt, das Symbol einmal ganz streng zu isolieren, um es so zu betrachten, als ob wir sonst vom christlichen Glauben nichts weiter wüssten. Versuchen wir das aber einmal, dann werden wir leicht erkennen, dass jene scheinbar nächstliegende Annahme den hier vorliegenden Thatbestand nicht erklärt. Bleiben wir bei jener Stelle Tertullians, so mag wohl zugegeben werden, dass etwa das mundi conditorem sich als selbstverständlicher Inhalt des omnipotentem, das nach de virg. vel. 1 gewiss in seinem Symbole stand, herausstellen liess, zwar noch nicht, wenn Tertullian das lateinische omnipotentem als παντοδύναμος d. i. allmächtig verstand, womit für Gott nur die mögliche Macht behauptet wird, wohl aber, wenn er sich erinnerte, dass dies omnipotentem nur die, leider unzureichende, Übersetzung von παντοκράτορα war, welches besagt, dass Gott eine wirkliche Gewalt

und Macht über alles, was da ist, hat und ausübt.[1] Daraus liess sich etwa als Postulat dies ableiten, dass er die von ihm in vollstem Umfange beherrschte und von ihm abhängige Welt auch müsse geschaffen haben. Aber schon wenn es weiter heisst: qui universa de nihilo produxerit per verbum suum, primo omnium emissum, so kann von den hierin enthaltenen Aussagen Gleiches kaum mehr gelten. Das „aus nichts" liesse sich zur Not noch auf obige Weise erklären, das per verbum suum aber nicht mehr. Denn daraus, dass Gott die Welt erschaffen hat, ergiebt sich noch nicht die Notwendigkeit, dass er dies „durch sein Wort" gethan habe. Nur unsere christliche Gewöhnung lässt uns beides schwer von einander trennen, während sonst eine Schöpfung ohne Wort wohl denkbar wäre. Und wenn es dann vollends in Tertullians regula l. c. weiter heisst, dass Gottes Sohn „im Namen Gottes mannigfach den Patriarchen erschienen, in den Propheten immer gehört worden sei", oder dass er „von da an gepredigt habe das neue Gesetz und die neue Verheissung des Himmelreichs, dass er Wunder gethan habe", oder wenn er sagt, dass Christus zur Rechten Gottes sitzend die ihn vertretende Macht des heiligen Geistes gesandt habe, so wird niemand in der Bekenntnisformel Tertullians Glieder namhaft machen können, deren selbstverständliche, aus ihrem Wortlaut geschöpfte Erläuterung jene Aussagen wären. Dieselbe Probe lässt sich aber leicht an jeder andern Relation der regula machen. Damit ist erwiesen, dass die regula fidei nicht bloss eine Selbstauslegung des Symbols ist.

In diesem Punkte stimme ich Harnacks Einwendungen gegen Zahn bei. Er betont wiederholt mit Recht, dass es gerade auf die Interpretation des Symbols ankam; „was man bedurfte, war ein apostolisches, bestimmt interpretiertes Bekenntnis. Denn erst durch eine bestimmte Interpretation konnte das Bekenntnis den Dienst leisten, die gnostischen Spekulationen und das marcionitische Verständnis des Christentums abzuwehren" (S. 293). Nun giebt zwar Harnack, und auch dies, wie uns scheint, mit Recht an, dass man „die jeweilig nötigen antignostischen Interpretationen als selbstverständlichen Inhalt desselben (nämlich des Taufbekenntnisses)

1) Vgl. die S. 86 Anm. 1 angeführte Stelle aus Origenes. Auch Rufin versteht es noch richtig c. 5 omnipotens autem ab eo dicitur, quod omnium ille teneat potentatum. Die späteren Lateiner verstehen es meist falsch; selbst Augustin sermo 213, 1 erklärt: omnipotens est ad facienda omnia quae voluerit.

proklamierte“ (S. 325 f.), aber er ist nicht minder als wir davon überzeugt, dass dabei zum mindesten eine fromme Selbsttäuschung obgewaltet hätte. Denn er sagt selbst, dass zunächst die Kirche „nur ein fest formuliertes, aber nicht interpretiertes Taufbekenntnis besass“ (S. 295 Anm. 1). Woher nahm sie also ihre Interpretation? Harnack antwortet uns: aus der „Überlieferung“, die neben dem Bekenntnisse herging. Denn war dieselbe immerhin noch „gar nicht formuliert“, so „schloss sie doch die gröbsten gnostischen Thesen aus“ (I, 327 Anm. 2). Insbesondere erinnert er daran, „dass Irenäus nicht nur die Überlieferung der kleinasiatischen und römischen Kirche gekannt, sondern dass er zu den Füssen Polykarps gesessen und in Asien als Jüngling mit vielen „Alten" Umgang gehabt habe. Von diesen wusste er genau, dass sie die gnostischen Lehren teils nicht gebilligt hatten, teils nicht gebilligt haben würden. Diese sichere historische Erinnerung gab ihm ohne Zweifel die Zuversicht, seine antignostische Interpretation des Bekenntnisses als die apostolisch-kirchliche hinzustellen“ (S. 327 Anm. 1). Also ist es die flüssige kirchliche Lehrüberlieferung gewesen, aus der jene Interpretation des Bekenntnisses erwuchs.[1] Kattenbusch verweist in gleichem Zusammenhange auf das „fromme Bewusstsein“, das als konkurrierende Macht neben der rechtlichen Grösse des Symbols gestanden habe (II, 83 f.).

Zweifellos liegt beidem eine sehr wichtige Wahrheit zu Grunde. Aber für ausreichend kann man diese Erklärung nicht halten. Wir haben übereinstimmend mit Harnack erkannt, dass der Glaubensregel durchgängig das Merkmal der Apostolizität anhaftete, oder dass in ihrer Autorität eigentlich die der Apostel selbst in Geltung gesetzt wurde. Sollte dann wirklich jene nachapostolische Überlieferung allein dafür eingestanden haben, dass der Inhalt der regula apostolischer Glaube sei? Und auch das kirchliche κήρυγμα wollte ja nichts anderes als die apostolische Predigt sein, oder das „fromme Bewusstsein“ nichts anderes als der lebendige apostolische Glaube. Hatte man da gar keine direkten Quellen mehr, aus denen

1) I, S. 508 liest man folgende Bemerkung: „es ist oben gezeigt worden, dass das interpretierte Taufbekenntnis als Richtschnur für den Glauben in Geltung gesetzt wurde. Diese Interpretation entnahm ihren Stoff den heiligen Büchern beider Testamente“. Auf den letzten Satz ist man nicht vorbereitet, derselbe ist auch gar nicht mit der übrigen Darstellung vereinbart, vielmehr bemüht sich H. sofort, durch angeschlossene Bemerkungen seine Wichtigkeit abzuschwächen.

man sich über die echte Predigt und Lehre der Apostel unterrichten konnte? War man für ihre Kenntnis wirklich nur auf mündliche Tradition oder auf die fromme Erfahrung der Gegenwart angewiesen? Man braucht sich diese Fragen nur zu stellen, um es selbstverständlich zu finden, dass eine vorhandene Literatur aus dem apostolischen Zeitalter von dem Begriffe der apostolischen regula nicht ausgeschlossen sein konnte. Von da aus wird der Satz vorbereitet sein, den wir im Folgenden näher begründen wollen, dass in dem Begriffe der regula fidei mit ihren Synonymen die Schrift mitenthalten war; nämlich die apostolische Schrift oder Schriftensammlung, ein neues Testament, in und mit welchem aber die Autorität des alten Testamentes zugleich gesetzt war, denn auf dieses gründete sich ja ihrerseits die apostolische Schrift. Seitdem also die Kirche eine regula hatte, gehörte die heilige Schrift alten und neuen Testamentes mit dazu, und einen „Kanon“ ohne die heilige Schrift hat es nicht gegeben.

Schon manchesmal hat man sich dieser richtigen Erkenntnis genähert, ohne dass ihr doch ein massgebender Einfluss auf die Begriffsbestimmung der regula fidei gegeben worden wäre.[1] Und darum wird es noch heute nicht ganz leicht sein, sie durchzusetzen. Denn noch immer steht es so, dass man bei regula fidei an alles andere eher denkt, als an die heilige Schrift, und wenn man den „Kanon“ nennt, sich nie an die sogen. Glaubensregel erinnert fühlt. Dass diese Scheidung nicht nach dem Sinne der altkatholischen Väter sei, hoffen wir überzeugend darzuthun.

Wir fassen zunächst die wohlbekannten Relationen der Glaubensregel ins Auge, um sofort die Erkenntnis zu gewinnen, dass alle die wesentlichen Erweiterungen, durch die das Taufbekenntnis zur regula fidei sich ausbreitet, aus der Schrift stammen. Nehmen wir zuerst Irenäus vor mit seiner Formulierung der regula in adv. haer. I, 10, 1 (vgl. S. 77 ff.). Zu dem εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα fügt er bei: der den Himmel und die Erde und die Meere gemacht hat (vet. interpr. mare) und alles was darinnen ist. Angenommen, sein Symbol hatte keinen dahin lautenden Zusatz, so stammt doch diese Erweiterung nicht aus Polykarpscher Tradition, nicht aus dem

1) Treffliche Bemerkungen finden sich im zweiten und dritten der drei theologischen Sendschreiben von Sack, Nitzsch, Lücke: über das Ansehen der heil. Schrift und ihr Verhältnis zur Glaubensregel. 1827.

frommen Bewusstsein, sondern ist weiter nichts als ein Zitat aus ψ 146, 6, eine Stelle, die auch act 4, 24 und 14, 15 angeführt wird. Wenn er dann weiter von dem heiligen Geiste sagt: der durch die Propheten verkündigt hat die Heilsveranstaltungen und die mehrfache Ankunft, so ist auch dies eine durch fast jede einzelne neutestamentliche Schrift zu belegende Aussage; wenn er ferner die Parusie geschehen lässt ἐπὶ τὸ ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα, so hat er das nirgends anders her als aus Eph. 1, 10; wenn er weiter als Zweck der Auferweckung alles Fleisches den angiebt: dass Christo Jesu, unserm Herrn und Gott und Heiland und König, nach dem Willen des Vaters, des unsichtbaren, sich jedes Knie beuge derer, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind, und alle Zunge ihm Lob sage, so ist auch dieses nur eine Zusammenstellung von Schriftaussagen unter Zugrundelegung von Phil. 2, 10 f.; und wesentlich das Gleiche gilt von dem Folgenden.

Wenn aber Ir. diese Zitate in seine Wiedergabe des normativen Glaubens verwebt, so ist er sicher nicht gewillt, nur diese einzelnen Stellen und Ausdrücke an der Würde der regula teilnehmen zu lassen, sondern er rechnet in sie eben die apostolischen und alttestamentlichen Schriften mit ein, denen sie entnommen sind, paulinische Briefe nicht minder als den Psalter. Da dies an mehreren Stellen dadurch offenbar wird, dass er wörtliche Anführungen aus jenen Schriften giebt, so werden wir auch mit Bezug auf die übrigen Stücke der Darlegung, die über das blosse Bekenntnis hinausgehen, wenigstens den Versuch machen müssen, sie aus derselben Quelle abzuleiten. Nur dies Verfahren lässt sich methodisch rechtfertigen. Da stossen wir denn in dem: die bösen Geister wieder auf den schon bezeugten Epheserbrief 6, 12, oder mit der Charakteristik der Christen als die, welche seine Gebote gehalten haben und in seiner Liebe verharrt sind (διαμένειν), unverkennbar auf die johanneischen Schriften: kurz das Ganze entspricht nicht bloss den neutestamentlichen Schriften, sondern ist so völlig aus ihnen geschöpft, dass man wohl kein Wort findet, das sich nicht in ihnen belegen liesse. Und wie sollte es anders sein, da ja Ir. eingangs sagt, die Kirche habe diesen Glauben von den Aposteln und ihren Schülern überkommen.

Oder wenden wir uns weiter zu der praedicatio ecclesiastica des Origenes, so überrascht es uns, dass sogleich der ganze erste Artikel mit einem Schriftworte, nämlich dem mand. I des Hermas gegeben wird, der bekanntlich in Egypten damals noch zum neuen

Testamente gerechnet und besonders im Katechumenenunterricht gebraucht wurde.[1] Wenn er im Anschluss daran fortfährt: Gott vom ersten Geschöpf und von Gründung der Welt an, aller Gerechten Gott, Adams, Seths, Abels u. s. w., Abrahams, Isaaks, Jakobs, der zwölf Patriarchen, Mosis und der Propheten, so ist dieser Zusatz gewiss durch den Gegensatz zu Gnosis und Marcion (vgl. omnium iustorum deus) veranlasst, seinem Inhalte nach aber stammt er nicht aus der Überlieferung, sondern einfach aus dem alten Testamente. Fährt er dann weiter fort: und dass dieser Gott in den letzten Tagen, wie er durch seine Propheten zuvor verheissen hatte, unsern Herrn

1) Vgl. de princ. II, 1, 5, wo dieselbe Stelle neben ähnlichen als Schriftbeweis angeführt wird, sowie die oben (S. 52) angeführte Stelle in Ev. Joann. XXXII, 9, wo er ebenfalls den ersten Artikel mit den Hermasworten wiedergiebt, deren man sich dafür ebenso gern bediente, wie etwa der Philipperbriefstelle (2, 5 ff.) für den zweiten Artikel (vgl. noch Th. Zahn, Der Hirt des Hermas S. 38). Harnack, der übersehen zu haben scheint, dass die Hermasstelle auch in der „Glaubensregel" des Origenes steht (I, 336, Anm. 1), beruft sich oft auf die Verwendung derselben in Ev. Joh. l. c., um glaublich zu machen, dass in Alexandrien und etwa auch anderwärts Bekenntnisse existierten, die mit Herm. mand. 1 begannen (I, 145 Anm. 2, S. 332 Anm. 2 und S. 336 Anm. 1). Nachdem wir erkannt haben, dass der vorliegende Fall nicht der einzige ist, wo Schriftstellen in die regula eingewoben werden, sondern dass dies sehr häufig stattfindet, ist die Kraft jenes Argumentes gelähmt. Wir können aber jenen Versuch auch noch aus Irenäus widerlegen. Auch bei ihm erscheint der Hirt des Hermas als γραφή (IV, 20, 2), und daher giebt auch er gelegentlich ohne ausdrückliches Zitat den ersten Artikel der regula veritatis in Anlehnung an die Worte des mand. I wieder, wie I, 21, 1: cum teneamus autem nos regulam veritatis, id est, quia sit unus deus (Herm. ὅτι εἷς ἐστὶν ὁ θεός) omnipotens, qui omnia condidit (H. ὁ τὰ πάντα κτίσας) per verbum suum, et aptavit, et fecit ex eo quod non erat, ad hoc ut sint omnia (H. καὶ καταρτίσας καὶ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα), während er zugleich sich nicht scheut, das omnipotens, und dann ein per verbum suum einzuschalten, um alsbald das Ganze wieder durch die Autorität zweier Schriftstellen zu begründen: quemadmodum scriptura dicit: ψ 32 (33), 6, Joh. 1, 3. Da nun aber als Grundform für den ersten Artikel des Irenäus das πιστεύω εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα feststeht, so ist die Benutzung des Hermas mand. I kein Grund mehr, um zu vermuten, in Alexandrien habe man einen wesentlich anders lautenden ersten Artikel, als sonst überall besessen. Dass uns diese Stellen auf den ersten Blick eigentümlich erscheinen, ist nur dadurch veranlasst, dass wir den Hirten des Hermas nicht mehr in unserm neuen Testamente haben. Natürlich soll mit dem allen nichts über die Gestalt des Taufbekenntnisses zur Zeit des Hermas selbst ausgesagt sein.

Jesum Christum gesandt hat, so weiss er auch davon, wie selbst der Wortlaut zeigt, nur aus neuem (Ro. 1, 2 ὃ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ) und altem Testamente. Das zwischen Auferstehung und Himmelfahrt eingefügte conversatus cum discipulis suis stammt nirgends anders her als aus act. 1, 3. 4 (συναλιζόμενος). Am greifbarsten aber tritt die Schrift in das κήρυγμα hinein beim dritten Artikel. Dort heisst es: darnach haben sie uns, als an Ehre und Würde dem Vater und dem Sohne zugesellt, den heiligen Geist überliefert. Inbetreff dessen sei aber nicht deutlich ausgemacht, ob er geboren oder ungeboren, ob er auch für einen Sohn Gottes zu halten sei oder nicht, sondern das sei zu untersuchen: woher? de sacra scriptura. Dem entspricht aber als die logische Kehrseite der andere Satz: was als ausgemachte Schriftlehre gelten kann, das ist regulierendes κήρυγμα. Dies wird noch dadurch bekräftigt, dass, wie am Anfange (s. o.), so auch am Schlusse dieses Hauptabschnittes ein wirkliches Schriftzitat in das κήρυγμα eingeflochten wird.[1]

Auch für Tertullian lässt sich der gleiche Nachweis führen, obgleich bei ihm der engere, besonders auch wörtliche Anschluss an die Schrift entschieden zurücktritt.[2] Dass aber in der oben angeführten Stelle die Zusätze zum ersten Artikel: der alles aus nichts hervorgebracht hat durch sein Wort, das von allem zuerst herausgesetzt wurde, dass ferner die Aussagen vom Sohne: der im Namen Gottes mannigfach den Patriarchen erschienen, in den Propheten gehört worden sei, ebenso auf Gen. 1 und das ganze alte Testament zurückgehen, wie die andern Angaben von Christus, dass er nach seiner Menschwerdung das neue Gesetz und die neue Verheissung des Himmelreichs gepredigt habe, auf das neue Testament, besonders auf Mt. c. 5; c. 8 ff. zurückgehen, kann nicht bezweifelt werden. Wenn es ferner vom heiligen Geiste heisst, dass der erhöhte Christus „diese Macht als seinen Stellvertreter gesandt habe", so schwebt dem Tertullian gewiss act. 1, 8; 2, 1 ff. und die Stelle von dem andern παράκλητος Joh. 14, 16 vor. Das wird noch dadurch über jeden Zweifel erhoben, dass Tertullian wiederholt dem Marcion, der die Apostelgeschichte verwarf, dies vorrückt, dass er nun gar nicht das Vorhandensein

---

1) Sed et quia erit tempus resurrectionis mortuorum, wenn dieser Leib, der jetzt verweslich gesäet wird, unverweslich auferstehen wird, und was gesäet wird in Unehre, auferstehen wird in Herrlichkeit, 1. Cor. 15, 42 f.

2) Den Grund für diese Thatsache werden wir später anführen.

des heiligen Geistes in der Kirche beweisen könne, denn nur aus der Apostelgeschichte lasse sich darthun, dass Christus ihn wirklich gesandt habe (de praescr. c. 22; adv. Marc. V, 2). Wenn er weiter vom heiligen Geiste sagt, dass er die Gläubigen treibe, so deutet er auf Ro. 8, 14 oder Gal. 5, 18. Reichlicher noch sind Schriftaussagen eingeschaltet in die Relation der regula, die er adv. Prax. c. 2 giebt. Dort heisst es: unicum quidem deum credimus, sub hac tamen dispensatione, quam οἰκονομίαν dicimus, ut unici dei sit et filius, sermo ipsius, qui ex ipso processerit, per quem omnia facta sunt et sine quo factum est nihil. Indem hier Tertullian Joh. 1, 3 wörtlich anführt, zeigt er zugleich, dass für die Beschreibung des Sohnes als λόγος ihm das Johannesevangelium Autorität ist. Wenn er weiter den Menschgewordenen Menschensohn und Gottessohn nennt, so hat er natürlich erstere Bezeichnung ebenfalls aus dem Evangelium. Während ferner in der massgebenden Stelle de virg. vel. c. 1 das Glied vom Leiden die Form hat: crucifixum sub Pontio Pilato (vgl. auch de praescr. haer. c. 13 crucifixum), so schreibt er hier: hunc passum, hunc mortuum et sepultum secundum scripturas. Da nimmt er nicht bloss die alttestamentliche Schrift mit in die regula hinein, sondern schliesst sich offenbar auch an Paulus 1 Cor. 15, 3. 4 an. Schreibt er endlich von dem Erhöhten: qui exinde miserit secundum promissionem suam a patre spiritum sanctum paracletum, so thut er dies auf die Autorität des Johannesevangeliums und der Apostelgeschichte hin (s. o.).

Wir sehen also, dass das Fleisch, mit welchem das Gerippe des Symbols umkleidet, die Farben, mit denen seine Konturen ausgefüllt, die Bausteine, durch die das Gerüst des Bekenntnisses zum Gebäude der regula ausgeführt wird, nirgends anders woher entnommen werden, als aus der heiligen Schrift alten und neuen Testaments. Und wenn auch der Einfluss traditioneller Theologie dabei erkennbar wird, so kommt doch auch er nur vermittelst der Schrift zur Geltung, nämlich als Schriftauffassung und -auslegung. Ja noch mehr. Auch das zugrundeliegende Symbol selbst wird nicht etwa als eine der Schrift fremde, ihr starr gegenüberstehende Grösse empfunden und behandelt. Wie sollte es auch, da doch all seine Aussagen, bis auf die Worte, nicht minder, ja erst recht in der heiligen Schrift standen! Daher haben wir auch den Fall wahrgenommen, dass nicht bloss die Interpretation, sondern gelegentlich Stücke des Bekenntnisses selber in Form von Schriftworten wieder-

gegeben wurden.[1] Die Anschauung aber, dass nur einzelne Schriftstellen und -formeln wie zerstäubte Partikeln der ganzen Schriften in der geistigen Atmosphäre der Kirche umhertrieben und sich in den regulae niederschlugen, wird, angesichts jener bewussten und beabsichtigten Anlehnung an die Schriften selbst, nicht aufrecht erhalten werden können; müsste man doch dann konsequenterweise annehmen, dass auch das alte Testament in solche Atome zersprüht gewesen sei.[2]

Wir hoffen mit dieser Analyse der regula-Relationen unsre Auffassung im allgemeinen einleuchtend gemacht zu haben. Nunmehr ist es nötig, eingehender die Grundsätze und Aussagen der einzelnen Schriftsteller inbezug auf die vorliegende Frage darzulegen. Wir beginnen wieder mit Irenäus und zwar mit jener Hauptstelle, die für die Gleichung regula veritatis = Taufbekenntnis angeführt zu werden pflegt (s. oben S. 75). Dieselbe steht in einem gewöhnlich nicht beachteten, aber ganz durchsichtigen Zusammenhange, der bei I, 8, 1 beginnt.[3] Nachdem Irenäus aus dem Systeme der ptolemäischen Valentinianer das, was sich ausserhalb des Pleroma begeben habe, beschrieben hat, geht er dazu fort, ihren Schriftbeweis hiefür darzustellen.[4] Ihre Lehre nämlich hätten „weder die Propheten verkündigt, noch der Herr gelehrt, noch die Apostel überliefert", sondern jene trügen sie vor ἐξ ἀγράφων ἀναγινώσκοντες, was nach dem Folgenden nur bedeuten kann: ohne sie aus heiliger Schrift zu schöpfen. Doch um ihr Gedicht nicht ἀμάρτυρος zu

1) Vgl. auch die bei Cyprian erwähnte Anführung der antimarcionitischen regula ep. 73, 6, die unverkennbar das schon aus Tertullian bekannte Symbol wiederspiegelt und doch hinter de virgine Maria natum einschaltet: qui sermo caro factus sit (Jo. 1, 14).

2) Dies gegen Harnacks neueste Ansicht von der Sache, wie er sie H. R.-E.[3] I, 750, Chronologie S. 528 besonders für Irenäus entwickelt.

3) Richtigeres jetzt auch bei Kattenbusch II, 26 ff., doch bleibt er schliesslich bei der Gleichung Taufsymbol = Wahrheitsregel gerade für diese Stelle stehen S. 27.

4) Der Abschnitt hat seine vorausgehende Parallele an I, 3, wo Irenäus den valentinianischen Schriftbeweis für die Gestalten und Geschehnisse innerhalb des Pleroma beibringt und am Schlusse die beachtenswerte Bemerkung macht: καὶ οὐ μόνον ἐκ τῶν εὐαγγελικῶν καὶ τῶν ἀποστολικῶν πειρῶνται τὰς ἀποδείξεις ποιεῖσθαι, παρατρέποντες τὰς ἑρμηνείας, καὶ ῥᾳδιουργοῦντες τὰς ἐξηγήσεις· ἀλλὰ καὶ ἐκ νόμου καὶ προφητῶν — αἰχμαλωτίζουσιν ἀπὸ τῆς ἀληθείας τοὺς μὴ ἑδραίαν τὴν πίστιν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ διαφυλάσσοντας.

lassen, beriefen sie sich für ihre Lehren teils auf παραβολὰς κυριακὰς ἢ ῥήσεις προφητικὰς ἢ λόγους ἀποστολικοὺς (vgl. vorher dieselbe Aufzählung), freilich so, dass sie sich über den Zusammenhang (und Text add. vet. int.) hinwegsetzten und τὰ μέλη τῆς ἀληθείας, die Glieder der Wahrheit, die also wie auch sonst bei Irenäus als ein Körper vorgestellt wird[1], auseinanderrissen und in eine ganz neue, fremdartige Verbindung brächten. Ihr Verfahren sei gerade so, wie wenn einer die Mosaiksteinchen eines Königsbildes auseinandernähme und daraus einen Fuchs oder Hund bildete und nun behauptete, dieses Bild sei dem des Königs gleich. Gerade so machten jene τὰ λόγια τοῦ θεοῦ (eloquia dei)[2] ihren Mythen dienstbar. Hierauf folgen zahlreiche Proben ihres Schriftbeweises und zum Schlusse besonders eingehend ihre Ausdeutung und Ausbeutung des johanneischen Prologes. Nachdem er dann gerade an letzterer Probe ihre verleumderische Misshandlung der γραφαί exegetisch nachgewiesen hat I, 9, 1—3, charakterisiert er 9, 4 nochmals mit Verweisung auf 8, 1 und mit Wiederholung des dort gebrauchten Bildes (Harvey p. 88) dies ihr Verfahren: sie machten es wie die Homerocentonen, die aus dem Zusammenhang gerissene Verse Homers zu einem neuen Gedichte mit ganz unhomerischem Inhalte zusammensetzten. Ein Unkundiger lasse sich dadurch täuschen und halte solch ein Gedicht für homerisch; wer aber seinen Homer kenne, der erkenne zwar die Verse wieder, aber auch, dass die einzelnen Verse einem andern Zusammenhange angehörten, und also der Sinn und Verstand derselben ein ganz anderer sei, als in jener Komposition. Wenn nun der Kenner jeden Vers nähme und ihn seinem Buche wiedergäbe, ἐκποδὼν ποιήσει τὴν ὑπόθεσιν. In unmittelbarem Anschlusse hieran fährt Irenäus fort: „so aber wird auch der, welcher den Wahrheitsmassstab (καν. τῆς ἀλ.), den er durch die Taufe empfangen hat, unbeugsam in sich festhält, zwar die aus der Schrift (ἐκ τῶν γραφῶν) stammenden Namen, Redensarten und Gleichnisse wiedererkennen, nicht aber diese ihre lästerliche Lehre. Denn wenn er auch die Mosaiksteinchen erkennt, so wird er doch nicht das Bild des Fuchses für das des Königs hinnehmen, sondern er wird, indem er jedes ihrer Worte seinem Platze wiedergiebt und es dem kleinen Leib der Wahrheit einpasst, ihre

1) I, 18, 1 veritatis apud eos divisum est corpus.
2) Sie heissen auch λόγια κυριακά I, 8, 1 p. 67.

Lügengebilde aufdecken und als haltlos darthun". Dass nun hier ὁ κανὼν τῆς ἀληθείας schlechtweg das Taufbekenntnis bezeichne, könnte man nur behaupten, wenn man annehmen wollte, alle die vorerwähnten ὀνόματα, λέξεις und παραβολαί hätten auch in diesem gestanden. Das kann aber die Meinung nicht sein. Vielmehr beweisen die beiden von Irenäus gewählten Vergleiche, wie der ganze Zusammenhang, dass er an die heiligen Schriften denkt und zum Überfluss sagt er das auch noch: τὰ μὲν ἐκ τῶν γραφῶν ὀνόματα καὶ τὰς λέξεις καὶ τὰς παραβολὰς ἐπιγνώσεται.[1] Und wie er vorher den Schriftbeweis der Gegner dahin charakterisiert hat, dass sie τὰ μέλη τῆς ἀληθείας auseinanderreissen, so erwartet er hier von den Rechtgläubigen, dass sie diese disiecta membra wieder zum ursprünglichen Leibe der Wahrheit zusammenordnen. Man muss also unter letzterem zunächst die Schrift verstehen. Aus der Gleichsetzung des κανὼν τῆς ἀληθείας mit σωμάτιον τῆς ἀληθείας ergiebt sich zugleich, dass nicht etwa bei jenem an einen rein formalen kritischen Massstab zu denken ist, sondern an eine mit positivem Inhalt erfüllte Grösse.

Aber wie erklären wir dann, dass es von dem Wahrheitskanon heisst: ὃν διὰ βαπτίσματος εἴληφε? Das spricht nicht gegen unser, durch den Gedankenzusammenhang gebotenes Verständnis, vielmehr folgt dann eben aus unsrer Stelle, — was wir auch ohnedies aus der ganzen Haltung der irenäischen Theologie postulieren müssten — dass zu jener Zeit bereits, wie nachweislich später, den Täuflingen die heiligen Schriften genannt und zur Kenntnis gebracht wurden[2]. Daher nennt auch Irenäus die kirchlich anerkannten Schriften im Gegensatz zu der „unzähligen Menge apokrypher und unechter Schriften", auf die sich die Gnostiker beriefen, „die Schriften der Wahrheit" und erinnert uns damit ganz unverkennbar an den „Kanon der Wahrheit" (I, 20, 1). Er setzt auch voraus, dass jeder Gläubige die Schrift so gut kennt, wie der klassisch Gebildete seinen Homer, und dass er dadurch im Stande ist, alle Lehre zu urteilen. Wir entnehmen also jener Stelle das Ergebnis, dass die heiligen

1) Zur Bestätigung dessen sei noch verwiesen auf I, 9, 2, wo Irenäus von gnostischer Verwertung der Ausdrücke im johanneischen Prologe sagt: ἓν ἕκαστον τῶν εἰρημένων ἄραντες ἀπὸ τῆς ἀληθείας.

2) In dem sogen. kleinen Labyrinth, einer römischen Schrift (Hippolyts?) aus dem Anfange des dritten Jahrhunderts, wird es ganz beiläufig bezeugt, dass man von seinem Katecheten die heiligen Schriften empfing, Eus. V, 28, 18: παρ' ὧν κατηχήθησαν μὴ τοιαύτας παρέλαβον τὰς γραφάς.

Schriften ganz wesentlich unter den Begriff der Wahrheitsregel fallen, ohne dass doch damit ausgeschlossen sein soll, dass derselbe auch und zugleich das Taufbekenntnis meine.

Doch wir können auch eine noch deutlichere Stelle dafür beibringen. Wieder im Gegensatz zu den Gnostikern sagt er von den katholischen Christen IV, 35, 4: wir aber, die wir dem einigen und allein wahren Gott als Lehrer folgen und als regula veritatis seine sermones haben, sagen immer alle dasselbe über dasselbe. Da ist es ja klar, dass Irenäus als regula veritatis die sermones dei, das sind die in den heiligen Schriften enthaltenen Worte Gottes, insbesondere Christi, bezeichnet. Wie will man hier mit der Bedeutung Taufbekenntnis für regula veritatis auskommen? An diese Stelle reiht sich am besten III, 2, 1 an, wo es heisst, dass die Gnostiker, sollten sie aus der Schrift überführt werden, behaupteten, dass nur diejenigen aus ihr die Wahrheit schöpfen könnten, die die Überlieferung verständen; denn mündlich, nicht schriftlich sei die Wahrheit überliefert worden. Nun aber, fügt Irenäus voll Ironie bei, behaupte jeder von ihnen, seine Sonderlehre sei die Wahrheit; und so entblöde sich keiner, sich selber zu predigen, regulam veritatis depravans. So viel wenigstens wird man auch aus dieser Stelle zu entnehmen haben, dass die regula veritatis mit den Schriften, deren Autorität die Gnostiker irgendwie zu beseitigen suchen, im innigsten Zusammenhange stehe.

Wir wenden uns weiter zu einem höchst lehrreichen Abschnitte, in dem der fragliche Ausdruck ebenfalls mehrfach vorkommt, II, 27, 1—28, 3. Irenäus bekämpft hier die Methode der Gnostiker, dass sie von den parabolischen, daher dunklen und vieldeutigen Stellen der Schrift aus die Lehre erheben und dagegen die hellen, klaren Stellen vergewaltigen. Vielmehr müsse man von dem ausgehen, was „offenbar und unzweideutig in eigentlicher Rede in der heiligen Schrift gesagt sei“, und darnach habe man die Parabeln auszulegen.[1] Da würde dann Übereinstimmung in der Auslegung sich ergeben, und — hier kehrt ein uns schon vertrauter Begriff wieder — „der Leib der Wahrheit werde unversehrt und in gleich-

---

1) Derselbe Grundsatz ist schon II, 10, 1 ausgesprochen: omnis autem quaestio non per aliud, quod quaeritur, habebit resolutionem, nec ambiguitas per aliam ambiguitatem solvetur apud eos, qui sensum habent, aut aenigmata per aliud maius aenigma; sed ea quae sunt talia ex manifestis et consonantibus et claris accipiunt absolutiones.

mässiger Anordnung seiner Glieder und unbeschädigt bleiben".[1] Das umgekehrte Verfahren aber, das offenbar Gesagte und vor Augen liegende anzupassen den Deutungen der Parabeln, „die sich ein jeder nach Belieben ausgedacht hat", sei widersinnig[2]: „denn so wird bei keinem die regula veritatis sein, sondern so viele es sind, die die Parabeln deuten, so viele Wahrheiten wird es zu geben scheinen, die einander widerstreiten und entgegengesetzte dogmata aufstellen, wie das auch bei den Untersuchungen der heidnischen Philosophen der Fall ist". Auch hier ist mit der Bedeutung Taufbekenntnis ebensowenig etwas anzufangen, als mit dem Begriff eines formalen Massstabes, sondern da der Begriff regula veritatis alsbald durch veritas ersetzt wird, von der es heisst, dass sie Dogmen unter sich befasse, so ist regula veritatis zu übersetzen mit: die normgebende Wahrheit oder wahre Lehre (vgl. S. 8). Sie hat also in jenem Falle keiner, sondern soviel Parabelauslegungen, soviel Wahrheiten.[3] Auch die weiteren Ausführungen des Irenäus be-

---

1) II, 27, 1 et a veritate (für die sinnlose LA a verit. wird zu lesen sein [etiam?] veritatis) corpus integrum et simili aptatione membrorum, et sine concussione perseverat.

2) l. c. sed quae non aperte dicta sunt, neque ante oculos posita, copulare (συνάπτειν) absolutionibus parabolarum, quas unusquisque prout vult adinvenit; sic enim etc. s. o. Dass der Text hier nicht in Ordnung ist, hat Harvey gesehen: es fehlt vor sic enim etc. ein stultum est od. ähnl. Es muss aber noch eine andre Korrektur vorliegen. Dem Gedankenzusammenhange nach ist das non zu streichen und das neque durch et zu ersetzen, wie ich oben im Texte gethan habe, denn gerade darin liegt die Spitze, dass die Gnostiker den undeutlichen Parabeln die deutlichen Schriftstellen anpassen, während nach dem gegenwärtigen Texte der widersinnige Vorwurf herauskommt, dass sie 1. die Parabeln nach Belieben deuten und 2. die dunkeln Stellen mit ihnen verknüpfen, und gerade der für Irenäus so wesentliche Gegensatz zerstört wird zwischen den parabolischen Schriftaussagen und den andern, die offen und deutlich sind, vgl. I, 3, 6 a. E. und II, 28, 3 parabolae his quae manifeste dicta sunt consonabunt, et manifeste dicta absolvent parabolas. Auf eine ähnliche Textverderbnis wies ich in meiner Gotteslehre des Irenäus hin, S. 41 Anm. 4.

3) Das Widersinnige dieses Plurals bringt das Griechische (ἀλήθειαι) noch besser zum Bewusstsein. Eine genaue Parallele zu dieser Stelle, wo wir ebenfalls den Ausdruck regula veritatis finden, bietet III, 12, 6. Dort redet Irenäus von der gnostischen Behauptung, dass sich Jesus mit seinem Gottesbegriffe dem Fassungsvermögen der Jünger, diese wieder dem Gottesbegriff der Juden sich angepasst hätten; denn sonst hätten diese sie gar nicht verstehen können; denn jeder konnte die Verkündigung nur nach den bei ihm vorhandenen Voraussetzungen apperzipieren. Daraus folge, meint Irenäus,

wegen sich um dieselben Gedanken. Durch eine manifesta praedicatio (vorher manifestum lumen) giebt der Bräutigam Christus aus Gnaden Zugang zu sich; die gesamte Schrift, Propheten und Evangelien, können öffentlich und ohne Zweideutigkeit und gleicherweise von allen gehört werden[1], wenn auch nicht alle glauben, und sie bezeugen übereinstimmend den einen Schöpfergott zusammen mit der Schöpfung selbst, so dass die für stumpfsinnig gelten müssen, die gegenüber einer so „hellen Offenbarung“ ihre Augen verschliessen und das lumen praedicationis nicht sehen wollen. Durch ihre Berufung auf eine Geheimüberlieferung bewiesen die Gegner selbst, dass ihre Lehre nicht aperte neque ipsa dictione neque sine controversia in nulla omnino dictum sit scriptura.[2] Es bleibe aber doch verkehrt, aus den vieldeutigen Parabeln über Gott Sätze aufzustellen und dahintenzulassen quod certum et indubitatum et verum est. Unter letzterem kann nun gar nichts anderes gemeint sein, als der Inhalt der hellen und klaren Stellen der heiligen Schrift. Von dem gegnerischen Verfahren sagt Irenäus schliesslich: und heisst das etwa auf einen festen, starken und offen daliegenden (in aperto posito) Felsen sein Haus bauen und nicht vielmehr auf das Unsichere ausgeschütteten Sandes (Mt. 7, 24; 5, 14)? Daher sei es leicht, diesen Bau zu zerstören. Im Anschluss daran fährt er fort: habentes itaque regulam ipsam veritatem et in aperto positum de deo testimonium, dürfen wir nicht durch die Parabeldeutungen bald da- bald dorthin abbiegen und die gewisse und wahre Erkenntnis über Gott fahren lassen, — niemals aber abfallen von der Überzeugung, aus welcher manifestissime praedicatur, dass dieser allein wahrhaftig Gott und Vater sei, der auch diese Welt geschaffen und den Menschen gebildet hat u. s. w. Da nun im Anfange des Satzes

---

dass auch die Valentinianer nicht die Wahrheit wüssten, denn auch sie hätten nur die Lehre nach ihrer Ansicht von Gott auffassen können. Da würden denn alle Schüler alle (nämlich Lehrer) beschuldigen, dass an sie das Wort nur nach ihrem jeweiligen Fassungsvermögen ergangen sei, und demgemäss apud neminem erit regula veritatis, d. i. niemand besitzt dann die volle massgebende Wahrheit.

1) Es verdient gewiss Beachtung, dass Irenäus hier vom Hören, nicht vom Lesen spricht. Die Schriften werden also zu Gehör gebracht.

2) Schon hier sei darauf hingedeutet, dass in diesem Zusammenhange bei scriptura vor allem an das N. T. gedacht sein muss, denn 1. lehnten die Gnostiker das A. T. im Ganzen ab, 2. kann die apostolische Geheimüberlieferung zunächst nur zu apostolischen Schriften in Gegensatz gestellt werden.

das in aperto positum ebenso gewiss attributiv neben de deo testimonium steht, wie unmittelbar vorher bei petra, so muss übersetzt werden: da wir nun als Regel die Wahrheit selbst und (explikativ) das offen vorliegende Zeugnis von Gott haben u. s. w.[1] Da ist also wieder die Schrift und zwar — das ist das Charakteristische dieser Stelle — in ihren klaren und deutlichen Örtern die Wahrheitsregel.

Das wird auch noch durch das von 28, 2 an Folgende bestätigt, wo Irenäus darauf eingeht, dass doch nicht alles in der Schrift sich erklären lasse. Er antwortet darauf, das müssten wir in Bescheidenheit Gott überlassen, denn — so hoch ist seine Meinung von der Schrift — scripturae quidem perfectae sunt, quippe a verbo dei et spiritu eius dictae II, 28, 2 und die gesamte Schrift ist pneumatisch (ὅλων τῶν γραφῶν πνευματικῶν οὐσῶν 28, 3). Wenn wir in dieser Weise einige Fragen Gott überlassen, wird die „ganze von Gott uns gegebene Schrift mit uns einstimmig erfunden werden, und die Parabeln werden mit dem eigentlich Geredeten zusammenstimmen, und das offenbar Geredete wird die Parabeln erklären und bei der Vielstimmigkeit der Aussagen wird doch ein zusammenstimmendes Lied bei uns vernommen werden“. Das aber, worüber die Schrift nichts offenbart, soll und kann kein Gegenstand unsres Forschens sein.[2] Dagegen ist das, was offen, eigentlich und deutlich in ihr ausgesprochen ist, um in jenem Bilde zu bleiben, die Melodie, zu der sich alles Übrige als Begleitung fügt: jene Melodie aber ist die regula veritatis.

Auch an den übrigen Stellen, wo Irenäus diesen Ausdruck noch braucht, ist seine Beziehung auf die Schrift nicht zu verkennen. III, 15, 1 bezeichnet er es als göttliche Fügung, dass Lukas viele für alle, auch für die Häretiker, unentbehrliche Stücke des Evangeliums beibringe, damit alle (entweder auf jene Stücke des Evangeliums verzichteten oder wenn sie das nicht wollten) auch seine nachfolgende Bezeugung der Thaten und Lehre der Apostel annähmen und regulam veritatis inadulteratam habentes die Seligkeit erlangten.[3] Die unversehrte Bewahrung der regula veritatis ist also

---

1) Vgl. zum Ausdruck veritas S. 102 Anm. 1.

2) Als Beispiele zählt er II, 28 die Fragen auf, was Gott vor der Weltschöpfung gemacht habe (28, 3), oder quomodo filius prolatus a patre est (6), oder unde vel quemadmodum emisit deus materiam (7) u. ä.

3) l. c. fortassis enim et propter hoc operatus est deus plurima evangelia ostendi per Lucam, quibus necesse haberent omnes uti, ut sequenti testificationi

abhängig von der Rezeption der Apostelgeschichte. Demnach gehört diese, als ein Bestandteil der heiligen Schriften, in die regula veritatis mit hinein.

Auf derselben Grundanschauung beruht auch die letzte Stelle, die wir für unsre Ansicht noch anführen können, III, 11, 1: Indem Johannes, der Jünger des Herrn, diesen Glauben verkündigte (κηρύσσων) und durch Verkündigung (κήρυγμα) des Evangeliums den Irrtum, der von Cerinth u. a. unter die Menschen gesät worden war, beseitigen wollte, um jene zu Schanden zu machen und davon zu überzeugen, dass ein Gott sei, der alles durch sein Wort geschaffen hat und nicht, wie jene lehren, ein anderer der Schöpfer, ein anderer aber der Vater des Herrn u. s. f.; in der Absicht also, alle solche Irrlehren auszuschliessen und die regula veritatis in der Kirche festzustellen, dass ein Gott Allgewaltiger ist, der durch sein Wort alles geschaffen hat, sowohl das Sichtbare als das Unsichtbare; zugleich bemerkend, dass Gott durch das Wort, durch das er die Schöpfung vollzog, in ihm auch das Heil den Menschen, die in seiner Schöpfung sind, geboten hat: so hat der Jünger des Herrn in der dem Evangelium gemässen Lehre so angefangen: im Anfang war das Wort u. s. w. Joh. 1, 1—5. Man vergleiche damit noch weiter 11, 2 a. E.: (solches lehren die Häretiker), während das Evangelium sagt, dass durch das Wort, welches im Anfange bei Gott war, alles geworden ist, und dies Wort, heisst es, ward Fleisch und wohnete unter uns; und 11, 3 a. E.: indem er zeigt, dass jene alle

---

eius, quam habet de actibus et doctrina apostolorum, omnes sequentes, et regulam veritatis inadulteratam habentes, salvari possint. Dass der Sinn der Stelle der im Texte angegebene sei, ergiebt sich aus dem Vorhergehenden: 14, 3 plurima enim et magis necessaria (ἐπιτηδειότερα) evangelii per hunc cognovimus, sicut Joannis generationem etc. l. c. p. 77 et omnia huiusmodi per solum Lucam cognovimus et plurimos actus domini per hunc didicimus, quibus et omnes utuntur, nämlich nicht die andern Evangelisten, wie Harvey z. St., die Pointe des Ganzen zerstörend, meint, sondern, wie auch das Folgende beweist: alle Christen, Häretiker nicht minder, als Katholiken, vgl. p. 78 et alia multa sunt, quae inveniri possunt a solo Luca dicta esse, quibus et Marcion et Valentinus utuntur. 78, 4 necesse est igitur et reliqua, quae ab eo (sc. Luca) dicta sunt, (nämlich die Apostelgeschichte) recipere eos, aut et his (= jene evangelischen Stücke) renuntiare, dasselbe 15, 1 a. A. Ich vermute daher, dass an unsrer Stelle wie 14, 3 plurima evangelii zu lesen ist; wäre aber doch evangelia die ursprüngliche LA, so wären hier (wohl zum ersten Male) einzelne evangelische Abschnitte Evangelien genannt.

falsche Zeugen sind, sagt der Jünger des Herrn: und das Wort ward Fleisch u. s. w., und damit wir nicht erst forschen, welches Gottes Wort Fleisch geworden ist, sagt ers überdies noch selber in 1, 6 ff. Der Apostel Johannes wollte also den gnostischen Irrtum abschneiden und das, was als Wahrheit in der Kirche gelten sollte, nicht durch Mitteilung einer Formel, sondern eben durch das Evangelium, das er schrieb, feststellen. Natürlich ist diese ihm zugeschriebene Absicht nur oder wenigstens zugleich ein andrer Ausdruck für die zu Irenäus Zeiten vorhandene Geltung und dementsprechende Verwertung des Johannesevangeliums: es stellt in sich die kirchliche regula veritatis dar. Freilich nicht allein, sondern wie der Zusammenhang des dortigen Abschnittes zeigt, gemeinsam zunächst mit den drei andern Evangelien (III, 9, 1—7. 9 a. E.), deren Eingänge (principia) thatsächlich ganz ebenso gegen die Gnostiker ausgebeutet werden, wie der Prolog des Johannes. Wenn also nur bei dem letzteren der Ausdruck regula veritatis zur Verwendung kommt, so bezeichnet das sachlich nicht den mindesten Unterschied; es erklärt sich aber auch sofort durch die Erwägung, dass diesem einen Evangelisten gleich die bestimmte antihäretische Tendenz beigelegt wird; und regula veritatis ist, wie wir sahen, stets antihäretisch.

Haben wir bisher die Stellen betrachtet, wo der Begriff regula veritatis vorkam, so sind zur Ergänzung noch die Aussagen des Irenäus über heilige Schrift und κήρυγμα und παράδοσις u. ä. heranzuziehen. Irenäus redet an unzähligen Orten von der γραφή oder den γραφαί, die er auch als divinae scripturae II, 35, 4, III, 19, 2, besonders gern aber als scripturae dominicae (γραφαὶ κυριακαί II, 30, 6. 35, 4. V, 20, 2) bezeichnet. Von diesen heiligen Schriften sagt er, dass sie von dem Logos und dem Geiste Gottes geredet seien (II, 28, 2 s. S. 106), daher denn ihr Inhalt gelegentlich auch τὰ λόγια τοῦ θεοῦ oder τὰ λόγια κυρίου oder κυριακά (I praef. I, 8, 1) heisst. Von welcher Wichtigkeit diese heiligen Schriften für Irenäus waren, zeigen noch folgende Äusserungen. Den gelehrten Behauptungen seiner Gegner hält er die Autorität der dominicae scripturae entgegen. Denn nicht sind diese Leute zuverlässiger als die Schriften, und wir dürfen nicht mit Hintansetzung der Aussprüche des Herrn, nämlich des Moses und der übrigen Propheten, die die Wahrheit verkündigt haben, diesen glauben (II, 30, 6); und im Begriff, zum Schriftbeweise für seine Sätze überzugehen, sagt er, dass die Schriften

selber multo manifestius et clarius das verkünden, was er bisher schon vertreten hat (II, 35, 4). Inmitten seiner Beweise aus den Evangelien und der Apostelgeschichte bittet er den Leser, durch seine weitläufigen Zitate sich nicht ermüden zu lassen, denn „die in der Schrift enthaltenen Beweise liessen sich nur aus der Schrift selber geben“.[1] Die heiligen Schriften sind die nährende Milch, die der Gläubige an der Brust seiner Mutter, der Kirche, trinkt; sie sind die Fruchtbäume im Paradiese der Kirche, von denen allen die Christen essen dürfen.[2] Die Häretiker dagegen haben ihre Meinungen infolge Unkenntnis der Schrift[3]; daher ermahnt er sie: lest fleissiger das Evangelium, das uns von Aposteln gegeben ist, und lest fleissiger die Propheten (IV, 34, 1).

Welche Schriften zählt aber Irenäus zu den massgebenden, welche rechnet er in den „Kanon der Wahrheit“ ein? Ich beabsichtige nicht, eine Detailuntersuchung über den „Kanon“ des Irenäus anzustellen, sondern nur das Wesentliche und Grundsätzliche herauszuheben, womit jene Frage zu beantworten ist. Da ist natürlich zuerst darüber kein Zweifel, dass für ihn das alte Testament solch heilige massgebende Schrift ist. Eben das bezeichnete ja einen Hauptunterschied zwischen ihm und der Grosskirche einerseits, Gnostikern und besonders Marcioniten andrerseits. Fragen wir weiter, in welcher Formel sich der Wert des alten Testamentes für Irenäus ausprägt, so können wir nicht auf die auch von ihm berichtete jüdische Fabel von der wunderbaren Entstehung der Septuaginta verweisen, auch nicht auf die andre Erzählung, dass in der babylonischen Gefangenschaft die Schriften vernichtet worden seien, Gott aber den ganzen Wortlaut derselben dem Esra bei der Rückkehr des Volkes wieder eingegeben habe (III, 21, 2). Denn letzteres erwähnt er nur, um das erste Wunder glaublich zu machen; dieses aber wiederum dient bloss dem Zwecke, die von den Aposteln benutzte Übersetzung der Septuaginta gegenüber der des Aquila und Theodotion (III, 21, 1) als die göttliche zu beglaubigen. Für uns handelt es sich jetzt um das alte Testament als solches. Da ist

1) III, 12, 9 a. E. hoc intelligens, quoniam ostensiones (ἀποδείξεις) quae sunt in scripturis, non possunt ostendi nisi ex ipsis scripturis.

2) V, 20, 2 confugere autem (sc. oportet) ad ecclesiam, et in sinu eius educari, et dominicis scripturis enutriri etc.

3) III, 12, 12 a. E. haec autem omnia contulit eis scripturarum et dispositionis dei ignorantia.

denn gewiss, dass Irenäus dieses für inspiriert, d. h. seinen Inhalt für Worte hält, die durch den heiligen Geist Gottes geredet sind; denn vor allem auch auf das alte Testament wird es gehen, wenn er II, 28, 2 sagt: scripturae quidam perfectae sunt, quippe a verbo dei et spiritu eius dictae. Aber schon die Danebenstellung des Logos deutet uns an, dass Irenäus nicht an eine solche Einblasung wie bei Esra denkt. Überblicken wir vielmehr seine regelmässigen Aussagen, so wird deutlich, dass er sich die Autorität der alttestamentlichen Schrift persönlich vermittelt denkt, nämlich allgemein durch die Propheten. Am häufigsten führt er die alttestamentliche Schrift unter dem Titel προφῆται an, zu denen dann gelegentlich auch Moses und Abraham gerechnet werden (I, 18, 1. II, 30, 6 u. ö. IV, 5, 4. 7, 1). In ihnen hat der Geist Gottes geredet (III, 21, 4), denn sie hatten die „prophetische Inspiration" von Gott und damit Erkenntnis seines Wesens und seines Reiches (IV, 34, 3. 20, 8), mit ihnen pflog der Logos Umgang und belehrte sie (IV. 9, 1. 20, 9 ff.). Daher denn, wie aus dem neuen Testamente bewiesen wird, Moses Schriften, ja seine und aller übrigen Propheten Worte Christi Worte sind (IV, 2, 3). So wird also die Autorität des alten Testamentes vermittelst der Propheten von Christus selbst abgeleitet.

Dadurch werden wir schon darauf vorbereitet, dass für Irenäus die Schriften des alten Bundes nicht die einzigen scripturae divinae waren (vgl. IV, 36, 5 a. E.). Ja man könnte fast den Eindruck gewinnen, jene seien es weniger, denn Irenäus befindet sich ja den Gnostikern und Marcioniten gegenüber in einer ganz andern Lage, als etwa seinerzeit die Apostel gegenüber den Juden innerhalb Palästinas und ausserhalb. Zwischen diesen beiden war die alttestamentliche Schrift das concessum für die Beweisführung und der gemeinsame Boden; dagegen waren für die Polemik des Irenäus die alttestamentlichen Schriften nicht der Ausgangspunkt der Beweisführung und konnten es nicht sein, denn sie gerade waren das Bestrittene und darum zu Beweisende. Irenäus hätte also in einem Werke, das der Überführung und Widerlegung der falschberühmten Gnosis gewidmet war, etwas sehr Unnützes gethan, wenn er für die kirchliche Lehre nur den alttestamentlichen Schriftbeweis hätte beibringen wollen; ja er hätte damit geradezu Wasser auf die Mühlen seiner Gegner geleitet, die das gemeinkirchliche Christentum für ein verjudetes Evangelium erklärten. Wenn er überhaupt einen Schriftbeweis führen wollte — und das hat er vom Ende des zweiten bis zum Schlusse

des fünften Buches ausgesprochenermassen gewollt —, so musste er noch andre heilige Schriften haben, die ihrerseits auch den alttestamentlichen zur Stütze und Bewähr dienen konnten. Und er war sich bewusst, solche zu besitzen. Den am Schlusse des zweiten und zu Anfang des dritten Buches ausgesprochenen Plan des Schriftbeweises, auf den er schon vorher wiederholt hindeutet[1], hat er nämlich so durchgeführt, dass er zunächst im dritten Buche die gemeinsame apostolisch-evangelische Lehre aus den Evangelien und der Apostelgeschichte wiedergiebt, im vierten Buche die Reden Jesu, besonders die parabolischen, im fünften neben andern Reden Jesu die Briefe Pauli für den Schriftbeweis ausbeutet (vgl. die Vor- und Nachreden der einzelnen Bücher). Dagegen ist überhaupt kein bestimmter Teil des Werkes einem Schriftbeweise aus dem alten Testamente gewidmet. Ein solcher findet gelegentlich und naturgemäss statt gegen Juden und Ebioniten (III, 21); anderwärts dagegen wird die Göttlichkeit des alten Testamentes, die Wahrheit der Erkenntnis, welche Propheten und Gerechte in jener Heilsperiode hatten, aus dem neuen Testamente, besonders aus den Reden des Herrn erwiesen (IV, 8—9). Ebenso sucht Irenäus Anstösse, die das A. T. bereitet, durch den Hinweis, dass auch im N. T. dasselbe geschehe, zu beheben[2]; kurz er behandelt es immer als das, was vom christlichen Standpunkte aus verteidigt und bewiesen werden muss (IV, 28—30).

Schon mit dieser Anlage seines Werkes ist gegeben, was für Irenäus auf dem Boden des N. T. „Schrift" war. Dass die vier Evangelien dazu gehörten, darf wohl als allgemein zugestanden

---

1) II, 35, 4 sed ne putemur fugere illam quae ex scripturis dominicis est probationem, ipsis scripturis multo manifestius et clarius hoc ipsum praedicantibus, his tamen qui non prave intendunt, eis (sc. ταῖς ἀποδείξεσιν) proprium librum, qui sequitur has scripturas reddentes, ex scripturis divinis probationes apponemus in medio omnibus amantibus veritatem; II, 2, 6 und 27, 2, wo natürlich demonstrabimus ipsis scripturarum dictionibus statt demonstravimus zu lesen ist, 27, 3. III praef. in hoc autem tertio ex scripturis inferemus ostensiones.

2) Ich kann nicht unterlassen, diese typische Stelle hierherzusetzen: IV, 15, 2: et quid dicimus de veteri testamento haec? quando quidem et in novo apostoli hoc idem facientes inveniuntur propter praedictam causam. Nun wird 1. Cor. 7, 12. 6. 25. 5 zitiert und fortgefahren: si igitur et in novo testamento quaedam praecepta secundum ignoscentiam apostoli concedentes inveniuntur — non oportet mirari, si et in veteri testamento idem deus tale aliquid voluit fieri.

gelten (vgl. III, 1, 1 ff. 11, 8 ff.). Aber dabei ist zu beachten, dass ihm die Evangelien gar nicht zuerst als Überlieferungen der Herrenworte in Betracht kommen, sondern zuerst zieht er sie bezw. ihre Anfänge heran als apostolische Zeugnisse apostolischen Glaubens (vgl. S. 111). Daher heissen sie auch apostolorum evangelia III, 11, 9 (vgl. IV, 34, 1). Ferner aber gehört für Irenäus zur Schrift auch die Apostelgeschichte, denn da ihm die Geltung der Schriften, wie wir noch sehen werden, auch an der Person ihrer Verfasser hängt so ist für ihn mit der Anerkennung des Lucasevangeliums auch die der Apostelgeschichte gegeben (vgl. S. 106 f.). Aus dem gleichen Prinzipe kann er gar nicht anders, als auch die Briefe und die Apokalypse, die der Herrenjünger und Evangelist Johannes geschrieben hat, als heilige Schrift bezeichnen und verwenden.[1] Und wenn das Ansehen des Marcusevangeliums ihm vor allem darauf beruht, dass es τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα uns schriftlich überliefert (III, 1, 1), so muss er natürlich erst recht einen Brief, der von Petrus selber stammen will, als Autorität annehmen (z. B. IV, 9, 2).

Wie aber steht es mit den Briefen des Paulus? Schon die oben skizzierte Anlage des ganzen Werkes muss die neuerlich oft gehörte Behauptung, die paulinischen Briefe ständen für Irenäus noch nicht auf der Höhe heiliger Schrift, als höchst unwahrscheinlich erscheinen lassen. Man kann aber auch im einzelnen beweisen, dass sie nicht stichhaltig ist. Schon die Thatsache, dass Irenäus die Autorität des Lucasevangeliums genau so auf Paulus, wie die des Marcusevangeliums auf Petrus l. c. begründet, nötigt für die Schätzung der eignen Briefe Pauli zu demselben Schlusse, den wir oben für den Petrusbrief zogen.[2] In der That verwendet denn auch Irenäus die Paulusbriefe genau so wie die andern γραφαί. Ohne irgend einen Wertunterschied stehen die Beweise aus Paulus neben solchen aus den Evangelien (z. B. III, 16, 3) oder aus Johannes (z. B. III, 16, 9), oder es stehen gleichartig nebeneinander: Moses, das Evangelium (Johannis) und der Apostel Paulus (IV, 32, 1). Ganz unverkennbar

---

1) Zu 1. und 2. Joh. s. III, 16, 5. 8; zur Apokalypse, die dort ausdrücklich scriptura heisst, V, 30, 1. 2. IV, 20, 11 u. ö.

2) Derselbe Schluss ergiebt sich auch von der Anerkennung der Apostelgeschichte aus, die ja so viel Paulinisches mit enthält. In der That sagt auch Irenäus nach Anführung der paulinischen Rede in act. 14: quoniam autem his annuntiationibus eius omnes epistolae consonant, ex ipsis epistolis ostendemus apto in loco exponentes apostolum (III, 12, 9 a. E.).

rechnet er III, 12, 12 die Paulinen ausdrücklich zu den scripturae, und nachdem er im fünften Buche seinem Plane gemäss die Beweise aus dem Apostel gegeben und soeben eine Fülle Stellen nur aus seinen Briefen angeführt hat, redet er den Freund, dem er sein Werk gewidmet hat, folgendermassen an: eingedenk also dessen, mein Lieber, dass du durch das Fleisch unsers Herrn erlöst und durch sein Blut wiederhergestellt bist und festhaltend das Haupt, von welchem aus der ganze Leib der Kirche zusammengehalten wird und wächst (Col. 2, 19), nämlich die Ankunft des Sohnes Gottes im Fleisch, indem du ihn sowohl als Gott bekennst wie seine Menschheit festhältst, und zugleich diese Beweise aus den Schriften anwendest, entkräftest du leicht alle später ersonnenen Gedanken der Häretiker (V, 14, 4).[1] Den einzigen Stützpunkt der gegnerischen Meinung haben wir durch den Nachweis entkräftet, dass Irenäus die Evangelien nicht bloss unter Berücksichtigung der darin enthaltenen Herrenworte, sondern schon als apostolische Schriften zu den scripturae rechnet (vgl. nachher). Dann war es aber vollends unmöglich, die Briefe des grossen Heidenapostels Paulus beiseite zu lassen, man hätte denn, wie die Ebioniten, ihn nicht als (vollen) Apostel anerkannt. Dass Irenäus nicht solcher Meinung ist, bedarf keines Beweises.

Es hat sich also ergeben, dass die heilige Schrift des Irenäus mit dem alten Testamente eine grosse und zwar ziemlich deutlich abgegrenzte Zahl neutestamentlicher Schriften enthält, vor allem unsre vier Evangelien, die Apostelgeschichte, die Apokalypse und die paulinischen Briefe nebst einer Anzahl anderer apostolischer Briefe. Wenn wir oben gehört haben, dass die Autorität des alten Testaments für Irenäus die der vom Geiste Gottes erfüllten προφῆται ist, so fragt es sich nun — nicht, wie er dazu gekommen ist, den neutestamentlichen Schriften eine Autorität beizulegen, sondern nur, wie er jene Autorität begründet und rechtfertigt.[2] Da kann denn wohl kein Zweifel darüber sein, dass ihm der tragende Begriff für einen massgebenden Wert neutestamentlicher Schriften der des Apostolischen

1) So hat denn auch Jülicher sich gegen jene Differenzierung der Paulinen erklärt (Einl. S. 304).

2) Es wird damit in abstracto die Möglichkeit zugestanden, dass für die ursprüngliche Bildung derjenigen neutestamentlichen Schriftensammlung, die bei Irenäus vorliegt, andere Motive massgebend waren, als um derentwillen er sie für kanonisch hält.

ist. Die Apostel sind die Instanz, die in und mit jenen Schriften in Geltung gesetzt wird. Die Jünger des Herrn sind nämlich durch den heiligen Geist an Pfingsten vollendet worden (III, 1, 1. 12, 5). Derselbe Geist Gottes, der in den Propheten geweissagt, der in den siebzig Dolmetschern das recht Geweissagte recht übersetzt hat, der hat auch „in den Aposteln verkündigt", dass die Zeit erfüllet sei (III, 21, 4). Somit ist allerdings selbst der Wortlaut dessen, was sie geschrieben haben, bedeutsam und hat der heilige Geist damit seine besondere Absicht gehabt (III, 16, 2). Dass aber dabei nicht eine schon vorhandene Inspirationstheorie über ein neues Testament als Buch einwirkt, beweisen Stellen wie III, 12, 15, wo er die Autorität der Apostel damit begründet, dass sie „der Herr zu Zeugen all seines Handelns und all seines Lehrens gemacht hat, denn überall werden Petrus, Jakobus und Johannes bei ihm gefunden". Ihnen hat der Herr die Vollmacht des Evangeliums gegeben und ihnen gesagt: „wer euch höret, der höret mich, und wer euch verachtet, der verachtet mich und den, der mich gesandt hat" (III praef. Lc. 10, 16). Als Schüler des Herrn, der die Wahrheit selber ist, sind die Apostel extra omne mendacium (III, 5, 1). Alles das gilt aber auch für Paulus und seine Worte (vgl. III, 16, 9 mit 16, 2); seine apostolische Würde braucht Irenäus gegen seine Hauptwidersacher nicht erst festzustellen. Die Apostel sind demgemäss Träger des Evangeliums; Evangelium und Apostel sind Wechselbegriffe, und so ruht die Autorität neutestamentlicher Schriften einfach darauf, dass rechte Apostel sie wirklich geschrieben haben. Was apostolisch ist, ist christlich; was ein Apostel redet, ist Gottes Wort.

Man wird jedoch gegen diese Bestimmung einwenden, Irenäus rechne ja offenbar nicht bloss streng apostolische Schriften zu der christlich-dogmatischen Autorität. Dieser Einwand ist richtig. Aber deshalb werden auch nicht alle Schriften in gleicher Weise verwendet. Was die apostolischen Evangelisten Matthäus und Johannes sagen, wird III, 9, 2. 10, 7 ohne weiteres als massgebend eingeführt; dagegen unterlässt Irenäus nicht, Marcus und Lucas, und zwar nicht einmal (III, 1, 1), sondern immer und immer wieder, als treue, bewährte Schüler von Aposteln zu charakterisieren (III, 10, 1. 6. 14, 1). Es kommt in diesem Zusammenhange nicht darauf an, die Richtigkeit dieser seiner Angaben zu prüfen; ebensowenig handelt es sich um die Echtheit der von Irenäus als apostolisch prädizierten Schriften, sondern nur darum, seine Grundsätze zu bestimmen. Darnach haben aber ein

Evangelium von Matthäus oder Johannes ihre Beglaubigung in sich selbst, die des Marcus und Lucas sind erst dadurch massgebend, dass jener das von Petrus, dieser das von Paulus verkündigte Evangelium wiedergiebt (III, 1, 1). Dem entspricht des Irenäus Verhalten gegen die Apostelgeschichte. Er behandelt sie nicht genau so wie etwa einen Paulusbrief, als selber apostolisches Evangelium, sondern als einen zuverlässigen und beglaubigten Bericht über dieses. Nachdem er die Eingänge der Evangelien besprochen hat, geht er III, 11, 9 mit einem sehr charakteristischen: nun wollen wir auch zu den übrigen Aposteln kommen, zur Apostelgeschichte über, nicht aber um aus ihr Zeugnisse des Lucas, wie unmittelbar vorher aus dem vierten Evangelium solche des Johannes zu bringen, 'sondern um aus ihr die Verkündigung des Petrus, Johannes, Paulus, Jakobus und aller Apostel zu belegen (III, 12). Immerhin treten wiederholt neben die Apostel ihre nächsten Schüler[1], aber doch so, dass sie oft genug von ersteren sozusagen absorbiert werden: sie sind im Verhältnis zu jenen Monde, die ihr Licht zu Lehen tragen. Aber verwendet Irenäus wirklich für den neutestamentlichen Schriftbeweis nur apostolische Schriften ersten und zweiten Grades? Dagegen spräche es nicht, wenn Irenäus III, 3, 3 dahin zu verstehen wäre, dass ihm 1. Clem. als „Schrift“ gegolten habe, denn von dem Verfasser sagt er, dass er die Apostel selbst gesehen und mit ihnen verkehrt habe l. c. Doch ist zu beachten, dass er nie auch nur eine ἀπόδειξις aus ihm beibringt. Mithin wird γραφή dort keinen spezifischen Sinn haben.

Es bleibt also nur der Hirt des Hermas übrig, den er allerdings IV, 20, 2, wie es scheint in unzweideutiger Weise, als γραφή zitiert. Jedoch ist inbetreff dieser Schrift ein doppeltes zu beachten, einmal, dass sie Irenäus recht wohl für das Werk eines Apostelschülers gehalten haben kann, so dass sie also nicht notwendig eine Ausnahme bildet, dann aber, dass er sie nur einmal und aus ihr nur eine Stelle zitiert, deren Inhalt ganz allgemein apostolisch ist (Näheres s. cap. VI). Davon aber, dass er diese Schrift als eine Apokalypse für autoritativ angesehen habe, fehlt auch die leiseste Spur. Daher sehen wir in jener einmaligen Anführung des Hirten keinen Grund, unser bisher gewonnenes Ergebnis, dass Irenäus das N. T. unter dem Gesichtspunkte des Apostolischen für kanonisch angesehen habe, zu ändern.

---

1) III, 3, 3 ff. 9, 1. 12, 12. 15, 3. 24, 1.

In der apostolischen Autorität, in dem apostolischen Evangelium ist aber (neben dem alten Testamente) noch eine andere Autorität eingeschlossen, nämlich die des Herrn. So liegt das Verhältnis bei Irenäus. Man darf nur den Gang seines Schriftbeweises sich vergegenwärtigen. Nachdem er aus den Evangelien und der Apostelgeschichte als Zeugnissen und Urkunden apostolischen Glaubens seine Belege erhoben hat (Buch III), bringt er nachträglich erst die sermones domini aus den Evangelien. Das sind nicht τὰ λόγια κυριακά — denn das waren die bisherigen Schriftstellen auch —, sondern die λόγοι κυριακοί, Christi eigene Worte[1]. Mit dem Beweise ex apostolicis litteris, nämlich den Briefen des Paulus, bringt er dann den Schluss des Ganzen (IV, 41, 4. V praef.).

So prägt sich denn die Autorität der ganzen Schrift in der bei Irenäus so beliebten Nebeneinanderstellung aus: die Propheten, der Herr und die Apostel.[2] Dabei schwebt dem Irenäus der Gedanke eines fortlaufenden Unterrichtes vor. Der oberste Lehrer ist Gott oder der Logos (IV, 35, 4. V praef.), der durch den Geist schon die Propheten belehrte und als Fleischgewordener die Apostel (IV, 35, 2). Deren Schüler wiederum sind die Christen der ganzen Kirche (III, 9, 1. 12, 7). Insofern aber in den Aposteln der Herr und die Propheten als Autoritäten mitenthalten sind, und die Kirche durch jene das Evangelium empfangen hat (III, 1, 1), ist mit der Bezeichnung „apostolisch“ alles gesagt. Die Schrift zeigt uns, was apostolischer Glaube ist. Darin liegt ihre Bedeutung.

Und von hier aus kommen wir wieder auf mannigfachen Wegen zu unserm Hauptgegenstande zurück. Ist die regula veritatis das, was sie ist, als Ausprägung des apostolischen Glaubens, als welche Irenäus sie ja I, 10, 1 einführt[3], so muss ja wohl die Schrift mit zu jener gehören und kann nicht von dieser Norm ausgeschlossen oder

---

1) III, 25, 6. IV, praef. und Schluss, V praef., λόγια = Sprüche ist mit verba I praef. 1 oder eloquia I, 8, 1 übersetzt; dagegen entspricht sermones einem λόγοι I, 8, 1. III, 21, 2.

2) I, 8, 1. II, 2, 6. 35, 4. III, 9, 1. 17, 4. V praef. u. ö. Dann ist aber der Herr nicht identisch zu nehmen mit Evangelien, sondern sind nur seine Worte selbst gemeint. Anderer Ausdruck I, 3, 6 νόμος καὶ προφῆται und τὰ εὐαγγελικά und τὰ ἀποστολικά.

3) I, 10, 1 ἡ μὲν γὰρ ἐκκλησία — παρὰ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν ἐκείνων μαθητῶν παραλαβοῦσα τὴν — πίστιν. V praef. a quibus ecclesia accipiens, per universum mundum sola bene custodiens, tradidit filiis suis. III praef. u. ö.

gar derselben unterworfen sein. So treffen wir mit dem früheren Ergebnis zusammen.

Der beliebteste Ausdruck ferner, mit welchem Irenäus die Thätigkeit der Propheten und Apostel und damit den Inhalt ihrer Schriften charakterisiert, ist ἐκήρυσσον τὴν ἀλήθειαν.[1] Von ihnen, zunächst von den Aposteln, schreibt das κήρυγμα ἐκκλησίας oder ἀληθείας seinen Ursprung her.[2]

Diese Formeln weisen uns den Weg zur Beantwortung der Frage, was es um das apostolische oder kirchliche κήρυγμα, das praeconium apostolorum (II, 35, 4. IV, 36, 8) bei Irenäus sei. Denn sie zeigen uns schon, dass zum mindesten die Schriften der Apostel auch unter jenen Begriff fallen, einen wesentlichen Bestandteil desselben bilden müssen. Ja, wir dürfen noch weiter gehen. Für sich und die Kirche seiner Zeit sieht jedenfalls Irenäus das κήρυγμα τῆς ἀληθείας wesentlich in den Schriften der Apostel gegeben. Denn er sagt in der von den protestantischen Polemikern so viel angeführten Stelle III, 1, 1: denn durch niemand anders haben wir die Veranstaltung unsers Heils erfahren, als durch die, durch welche das Evangelium an uns gelangt ist (nämlich die unmittelbar vorher genannten Apostel), die es jenes Mal verkündigt haben, nachmals aber durch Gottes Willen es in Schriften uns überliefert haben (tradere, παραδιδόναι), damit es Grund unsers Glaubens werde. Das erst mündlich gepredigte Evangelium haben also die Apostel in Schriften uns überliefert, und in diesen Schriften hat es jetzt die Kirche: deutlicher kann man sich nicht ausdrücken. So macht Iren. denn nach Anführung der Rede act. 3, 12 ff. die Bemerkung dazu φανερὸν τὸ κήρυγμα, ὃ Πέτρος σὺν Ἰωάννῃ ἐκήρυσσεν αὐτοῖς (III, 12, 3) oder er sagt III, 12, 7: aus den Worten also, die Petrus in Cäsarea an den Hauptmann Cornelius und an die Heiden, die mit ihm waren, denen zuerst das Wort Gottes verkündet wurde, richtete, müssen wir entnehmen, was die Apostel predigten und welcher Art ihr Kerygma war, und welche Ansicht über Gott sie gehabt

1) So von den Propheten II, 30, 6; III, 15, 3 die Apostel waren veritatis praedicatores. IV, 41, 4 dasselbe von Paulus. IV, 35, 2 iam igitur non Petrum et Paulum et reliquos apostolos dicant annuntiasse veritatem.

2) Vgl. besonders V praef. veritate ostensa et manifestato praeconio ecclesiae, quod prophetae quidem praeconaverunt, quemadmodum demonstravimus, perfecit autem Christus, apostoli vero tradiderunt.

haben.[1] Wenn daher Irenäus gelegentlich den Inhalt des apostolischen κήρυγμα anführt, so thut er dies nicht anders, als dass er aus den „Schriften" eine Fülle von Lehraussagen aneinanderreiht: aus den Schriften der Apostel weiss er über ihr κήρυγμα in massgebender, unanfechtbarer Weise Bescheid.[2] Ein andermal formuliert er wieder das κήρυγμα des Johannes aus dessen Evangelium und dies in einer Form, die offenbar an das Bekenntnis sich anschliesst und so eben das, was er sonst als überliefertes apostolisches κήρυγμα hinstellt, als Lehrgehalt der Schrift kenntlich macht; er schreibt nämlich τοῦ γὰρ 'Ιωάννου ἕνα θεὸν παντοκράτορα καὶ ἕνα μονογενῆ Χριστὸν 'Ιησοῦν κηρύσσοντος, δι' οὗ τὰ πάντα γεγονέναι λέγει (I, 9, 1, vgl. III, 11, 1 S. 107).

Aus dem Gesagten ergiebt sich nunmehr deutlich, was Irenäus unter der apostolischen Überlieferung oder dem apostolischen κήρυγμα versteht. Offenbar nicht eine feste Formel, deren Wortlaut die Apostel abgefasst und als unveränderlich ihren Schülern eingeprägt und übergeben hätten, noch weniger aber eine Summe von allerlei Bekenntnisformeln. Zwar führt jenes κήρυγμα nicht bloss ein totes Buchstabendasein, sondern ist in der Kirche lebendig und vernehmbar; aber doch ist es nicht etwas Selbständiges neben den apostolischen Schriften, von ihnen geschieden und unterschieden; es ist in der Regel nicht eine bloss mündliche Tradition, es ist niemals eine Tradition über die Schrift hinaus, weder sie ergänzend, erst recht nicht sie korrigierend — das zu behaupten ist ja nach ihm gerade Kennzeichen der Häresie (III, 2, 1), — sondern die apostolische Predigt und Überlieferung ist gerade in den apostolischen

1) Vgl. noch III, 12, 11 et omnem apostolorum doctrinam unum et eundem deum annuntiasse — ex ipsis sermonibus et actibus apostolorum volentes discere possunt.

2) Besonders lehrreich ist da die Stelle III, 5, 3 gentes autem iterum docebant apostoli, ut relinquerent vana ligna et lapides, quae suspicabantur esse deos, et verum colerent deum, qui constituisset et fecisset omne humanum genus, et per conditionem suam aleret et augeret, et constabiliret, et eis esse praestaret (act. 14, 15—17. 17, 24—29. 1. Thess. 1, 9) et ut exspectarent filium eius Jesum Christum (1. Thess. 1, 10), qui redemit nos de apostasia sanguine suo (Col. 1, 13 f.) ad hoc ut essemus et nos populus sanctificatus (cf. 1. Petr. 2, 9) de coelis descensurum (cf. 1. Thess. 1, 10. 4, 16) in virtute patris, qui et iudicium omnium facturus est et ea quae a deo sunt bona daturus his, qui servaverint praecepta eius (Joh.). Die nahe Verwandtschaft dieser Stelle mit den sonstigen regula-Stellen wird niemandem entgehen.

Schriften vorhanden, in und mit ihnen das Erbgut der nachapostolischen Kirche. Diese Schriften enthalten aber eine Kernsumme von primär wichtigen Glaubensaussagen, in denen sie allesamt übereinkommen; sie sind gleichsam Variationen über ein Grundthema apostolischer Predigt, das aus einer jeden widerklingt; und diese Kernsumme, dieses Grundthema ist es, das Irenäus an so vielen Stellen, formell verschieden, aber sachlich gleich ausführt, wenn er den Glauben der Kirche beschreibt. Diese Lehrsumme der heiligen Schrift ist somit auch das, was er mit der regula veritatis meint, was er unter diesem Titel zunächst an der massgebendsten Stelle (I, 9, 4, 10, 1 f.) bietet.

Damit sind wir wieder an den Ausgangspunkt unsrer Untersuchung zurückgelangt. Haben wir schon oben (S. 95 f.) erkannt, dass Irenäus bei der Formulierung seiner regula veritatis nicht etwa von den Schriften absieht, sondern gerade aus ihnen schöpft, an ihnen sich orientiert, so finden wir dies noch weiter bestätigt durch den angeschlossenen Abschnitt I, 10, 3, wo Irenäus die Gegenstände und Probleme, die der theologischen Forschung über jene Lehrsumme hinaus bleiben, näher ausführt. Nicht an überlieferten Formeln treibt er seine Exerzitien, nicht den Wortlaut eines Symbols unternimmt er exegetisch zu bearbeiten, sondern von den deutlichen und klaren Hauptstellen der Schrift wendet er sich zu dem, was dunkler und schwieriger in ihr ist, und bezeichnet als erste Aufgabe die: was parabolisch gesagt sei, zu erforschen. Dass er dabei die Schrift nicht erst nennt, beweist am besten, wie unmittelbar sie ihm vorschwebt. Dann redet er von den gefallenen Engeln und dem Ungehorsam des Menschen, von den verschiedenen Objekten des göttlichen Schaffens; von den mannigfachen Gestalten, in denen Gott den Propheten erschienen sei, von der Mehrzahl der Testamente und ihrem unterscheidenden Charakter; und dann fährt er sogar fort, die Probleme in Schriftworten wiederzugeben: warum Gott alles unter den Unglauben beschlossen habe, um sich aller zu erbarmen (Ro. 11, 32), warum das Wort Gottes Fleisch ward (Jo. 1, 14) und litt; oder warum der Sohn Gottes erst zur Endzeit erschienen sei (z. B. 1. Petr. 1, 20; Hebr. 1, 1). Weiter bezeichnet er es als eine Aufgabe, zu erforschen, was über das Ende und die zukünftigen Dinge in den Schriften stehe; und zu erörtern, wie Gott die verworfenen Heiden συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμέτοχα (Eph. 2, 3. 6) τῶν ἁγίων (2, 19) gemacht habe; und wie dies Sterbliche,

das Fleisch, anziehen werde die Unsterblichkeit und das Verwesliche die Unverweslichkeit (1. Cor. 15, 53), und was es heisse: das Nichtvolk Volk, und die Nichtgeliebte Geliebte (Hos. 2, 23 zitiert Ro. 9, 25) und: mehr sind der Kinder der Verlassenen als der, die den Mann hat (Jes. 54, 1 zitiert Gal. 4, 27) und er beschliesst diesen ganzen Abschnitt noch mit einem apostolischen Worte: o welch eine Tiefe des Reichtums u. s. w. (Ro. 11, 33). Wenn nun Irenäus diese Partieen und Sätze der Schrift als solche, die der Forschung noch allerlei übrig und offen lassen, unterscheidet von andern Schriftaussagen, so ergiebt sich aufs neue, dass diese, die hellen Hauptstellen, zusammen die regula oder die praedicatio veritatis ausmachen, die er vorausgeschickt hat. Und nun verstehen wir auch, was oben noch unerörtert bleiben musste, wie Irenäus an der Hauptstelle I, 9, 4 von einem σωμάτιον τῆς ἀληθείας (Diminutiv) redete, während er doch das ganze Schriftencorpus zu meinen schien: er denkt eben wieder nur an den summarischen Auszug aus der Schrift.

Dieses Resultat hebt aber nicht jenes frühere auf, wornach wir uns überzeugen mussten, in der regula veritatis das Taufbekenntnis wiederzuerkennen (S. 78 f.), sondern zeigt uns nur, dass Irenäus sein Taufbekenntnis nicht anders schätzte, denn als summarischen Ausdruck der Schriftwahrheit, daher er es denn auch ebenso in Schriftworte umgiessen und mit solchen bereichern kann, als er andrerseits die apostolische Predigt, wie sie die Schriften ihm bezeugen, gern im Anschlusse an die Sach- und Gedankenfolge des Taufbekenntnisses darlegt, wie z. B. III, 5, 3; IV, 24, 1. 2 (vgl. S. 118 Anm. 2). Die Schriften gehören also durchaus mit in den Begriff der Wahrheitsregel hinein, ja wollte man dem Irenäus Konsequenzen ziehen, so könnte man fast sagen: die heiligen Schriften sind für ihn der eigentliche „Kanon". Dann wenigstens zeigt sich das, wenn einmal das gegenwärtige „Kerygma der Kirche" dem Inhalte der heiligen Schrift gegenübergestellt wird. Denn in solchem Falle heisst es nicht, dass letztere durch jenes beglaubigt werde, sondern umgekehrt, dass „die Predigt der Kirche von den Propheten und den Aposteln und allen ihren Schülern Zeugnis empfange" (III, 24, 1).

Wie aber hat es geschehen können, dass dieser Thatbestand, der bei Irenäus offenkundig vorliegt, so sehr verkannt und missdeutet worden ist? Die Schuld daran trägt lediglich ein allerdings wichtiger Exkurs im Anfange des dritten Buches, dessen Gedanken sich mit den späteren eines Tertullian berühren, ohne sich doch mit

ihnen zu decken.[1] Obgleich es nämlich selten oder nie beachtet wird, ist und bleibt III, 3. 4 ein blosser Exkurs, hinter welchem Irenäus III, 5, 1 den fallen gelassenen Faden des angefangenen Schriftbeweises wieder aufnimmt. Dieser Exkurs ist deshalb wichtig, weil hier derselbe Irenäus, der noch eben die Evangelien als die rechte παράδοσις der Apostel charakterisiert hat (III, 1, 1), Schriften und Tradition unterscheidet und auseinanderhält. Er deutet aber selbst an, dass er dazu nur durch seine Gegner veranlasst ist, die den Schriften sich entziehen durch Berufung auf eine mündliche Tradition, und wiederum die kirchlicherseits ihnen vorgehaltene Tradition der apostolischen Gemeinden mit der Behauptung ablehnen, die Apostel, ja der Herr selber hätten der Wahrheit unlautere, minderwertige Bestandteile beigemengt: evenit itaque, neque scripturis iam, neque traditioni consentire eos (III, 2, 2). Da sie so wie schlüpfrige Schlangen zu entrinnen trachteten, müsse man ihnen von allen Seiten begegnen. Daher greift Irenäus zunächst ihren Anspruch auf eine besondere Geheimüberlieferung an. In dieser Begrenzung will es verstanden sein, dass er sich auf das öffentliche Kerygma beruft, wie es in allen von Aposteln gegründeten Gemeinden von den Lehrern und Bischöfen verkündigt werde. Dort wisse und höre man nichts von jenen tiefen Geheimnissen, die die Apostel angeblich überliefert hätten; und doch müsste man erwarten, dass diese dort am ersten vererbt worden wären. In der That aber widerspreche jene öffentliche Tradition den Lehren der Häretiker. Es ist sehr charakteristisch, dass Irenäus als Proben und Belege der kirchlichen Tradition wieder schriftliche Zeugnisse beibringt, nämlich den Clemens- und den Polykarpbrief. Aus ihnen könne man die apostolische Tradition oder das κήρυγμα τῆς ἀληθείας kennen lernen (III, 3, 3. 4).[2] In ihre Gemeinden, wie Rom

1) Beiseite bleiben muss des Irenäus Brief an Florinus (Eus. V, 20), einen zum Gnostizismus abgefallenen Bekannten, dem er u. a. schreibt: ταῦτα τὰ δόγματα οἱ πρὸ ἡμῶν πρεσβύτεροι οἱ καὶ τοῖς ἀποστόλοις συμφοιτήσαντες οὐ παρέδωκάν σοι (20, 6), denn hier handelt es sich wirklich um geschichtliche Erinnerungen, nämlich an die Unterweisung Polykarps, die Florinus ebenso wie Irenäus genossen hatte, nicht aber um irgend ein Prinzip oder eine Theorie über das Verhältnis von Schrift und Tradition.

2) Irenäus verrät uns aber auch an einer anderen Stelle, worin für ihn der sichere Beweis für die unverfälschte Apostolicität Polykarps, seiner Lehre und seiner Schriften, gegeben war, nämlich darin: ἀπήγγελλε πάντα σύμφωνα ταῖς

vor allem, aber ebenso Smyrna oder Ephesus, hätten die Apostel alles von Wahrheit hineingelegt; aus diesen Gemeinden solle man daher die Überlieferung der Wahrheit entnehmen. Dabei hat jedoch Irenäus nicht eine blosse Lehrformel, sondern das gesamte christlich-kirchliche Wesen dieser Gemeinden nach allen seinen Äusserungen und Beziehungen im Sinne. Denn er sagt: auch wenn über eine kleine Frage Zwiespalt entstände, müsste man aus den Gemeinden die Wahrheit erheben, in denen die Apostel gewandelt seien (III, 4, 1). In diesem Zusammenhange setzt er sogar den Fall, dass die Apostel uns keine Schriften hinterlassen hätten. Müsste man dann nicht, so fragt er, der τάξις παραδόσεως folgen, die sie ihren Nachfolgern überliefert hätten, überliefert zu dem Zwecke, immer neue Glieder der Kirche sie zu lehren? Und nun geht er dazu über, diese alte Tradition, die viele des Lesens unkundige Barbarenvölker im Glauben aufgenommen hätten, so zu beschreiben, wie sonst das κήρυγμα[1], zugleich aber mit Rücksicht auf die Streitfragen, die in der Krisis jener Zeit die Gemüter bewegten. Nur mit dieser alten Tradition ausgerüstet würden sogar jene Barbaren die gnostischen Lehren als unapostolische Neuerungen ablehnen.

Man wird diese Erörterungen des Irenäus als das nehmen müssen, was sie nach dem Zusammenhange der Stelle sein wollen: Entkräftung derjenigen gegnerischen Instanz, die gegen die Schriften angerufen wird. Daher fährt Irenäus am Schlusse dieses eingeschobenen Abschnittes fort: traditione igitur, quae est ab apostolis, sic se habente in ecclesia et permanente apud nos, so wollen wir nunmehr zu dem Beweise aus den Schriften zurückkehren (III, 5, 1).[2] Jene Berufung auf die christlichen Barbarenvölker,

---

γραφαῖς (ep. ad Florinum l. c. n. 6. 8). Wenn wir bedenken, dass in diesem Briefe fast kein alttestamentliches, dagegen zahlreiche neutestamentliche Zitate sich finden, so muss Irenäus hier unter den γραφαί die apostolischen mitverstehen.

1) III, 4, 2 angeführt auf S. 32.

2) Die gewöhnliche Abteilung dieses Satzes ist offenbar verkehrt. Harvey fährt nach Obigem ohne Interpunktion fort: eorum qui et evangelium conscripserunt apostolorum, ex quibus conscripserunt de deo sententiam ostendentes quoniam dominus noster Jesus Christus veritas est, et mendacium in eo non est. Es muss aber vor eorum und nach conscripserunt ein Komma, nach ostendentes ein Punkt gesetzt, und das et nach est vielleicht getilgt werden. Der Sinn ist: wir kehren zum Schriftbeweise zurück und zeigen die Ansicht der Apostel, die das Evangelium geschrieben haben, über Gott, aus

jener angenommene Fall, die Apostel hätten keine Schriften hinterlassen, das sind also hyperbolisch ausgesprochene Sätze, zu deren Würdigung wir auch dies bedenken müssen, dass der zeitliche Abstand von den Aposteln noch kein allzu grosser, sondern ein wirklicher Zusammenhang mit ihnen noch durch die vorausgegangene Generation (z. B. Polykarp) vermittelt war, wenigstens nach der Überzeugung des Irenäus.

Dagegen sagt derselbe weder, dass die Schriften an dieser Überlieferung gemessen, noch dass sie aus ihr ergänzt werden müssten, sondern er sagt nur, an jener Überlieferung hätten die ungebildeten Christen auch das, was die gebildeten in und an den Schriften haben. Dabei hat Irenäus, wie wir sahen, es nie verkannt, dass die Apostel, ehe sie und als sie schrieben, die Wahrheit auch mündlich verkündigt haben, so dass ihr schriftliches Kerygma zugleich in der Kirche hörbar lebt; nur eben ist es dasselbe hier wie dort. Damit hat er sich den Zugang zu den apostolischen Schriften, den ihm die Gegner verbauen wollten, wieder frei gemacht, und er kann nunmehr getrost an seinen Schriftbeweis gehen (s. o.).

Dass die Gedanken des behandelten Abschnittes für Irenäus in der That nur einen defensiven Wert besassen, beweisen schon unsere früheren Darlegungen über seine Schriftverwendung.[1] Wir können es aber auch an einem Beispiele noch veranschaulichen. Gegen die Berufung der Gnostiker auf eine von den Aposteln, insbesondere wohl auch von Paulus, stammende Geheimüberlieferung verweist Irenäus im bestimmten Falle nicht auf das Kerygma paulinischer Gemeinden, sondern — auf die Schriften des Lukas, der unzertrennlich mit Paulus verbunden gewesen sei und nichts von den gnostischen Geheimnissen lehre, während doch Paulus neidlos, was er wusste, allen mitgeteilt habe, und Lukas wieder dies weitergegeben haben würde.[2] Wir sehen also, dass Irenäus im

---

dem, was sie geschrieben haben (ἐξ ὧν συνεγράψαντο). Der Herr ist die Wahrheit und darum keine Lüge in ihm, und als Jünger der Wahrheit, heisst es weiter, sind auch die Apostel ohne Lüge. Also aus dem, was sie geschrieben haben, belegt er die Ansicht der Apostel und kommt nun im ganzen Verlaufe seines Werkes vom Schriftbeweise nicht wieder ab.

1) Ganz anders schätzt sie Tertullian, s. u.

2) III, 14, 1. 2, besonders 1 a. E. si autem Lucas quidem, qui semper cum Paulo praedicavit, et dilectus ab eo est dictus, et cum eo evangelisavit, et creditus est referre nobis evangelium, nihil aliud ab eo didicit (sc. als

praktischen Verfahren nie von jenen Sätzen über die ungeschriebene apostolische Gemeindeüberlieferung Gebrauch macht; nirgends beruft er sich da etwa auf die römische Gemeinde, sondern einzig und überall auf die zusammenstimmende Schriftwahrheit, quoniam ostensiones quae sunt in scripturis, non possunt ostendi nisi ex ipsis scripturis.

Aber freilich die Schrift bedarf der unverfälschten Bewahrung und der rechten Auslegung. Und an diesem Punkte tritt wirklich auch schon bei Irenäus eine stützende Autorität, die Kirche mit und in ihren Leitern, der heiligen Schrift zur Seite. Zwar nicht überall, denn vielfach stellt es Irenäus so hin, dass dem, der nur sehen will und mit der rechten Gesinnung herankommt, die Schrift schon allein die Wahrheit zu erkennen giebt.[1] Und kommen in der Schrift scheinbare Widersprüche vor, so löst sie selbst sie doch wieder auf, indem die vielen deutlichen Stellen die vereinzelten dunklen auslegen.[2] Die Behauptung, gegenüber Dunkelheiten der Schrift habe Irenäus sich auf die Tradition berufen, lässt Harnack (I, 821) selbst ohne Beweis. Aber allerdinds hat Ir. sich nicht immer die Zuversicht erhalten können, dass es das Wort allein thun werde. Insbesondere

---

was er da schreibt), sicut ex verbis eius ostensum est, quemadmodum hi qui nunquam Paulo adiuncti fuerunt, gloriantur abscondita et inenarrabilia didicisse sacramenta?

1) So z. B. II, 35, 3 a. E. ipsis scripturis multo manifestius et clarius hoc praedicantibus, his tamen qui non prave intendunt. Von denen, die die Schriftaussagen über die leibliche Auferstehung nicht anerkennen, sagt er V, 13, 1: μάταιοι οὖν ὄντως καὶ ἄθλιοι, οἱ τὰ οὕτως ἔκδηλα καὶ φανερὰ μὴ θέλοντες συνορᾶν, ἀλλὰ φεύγοντες τὸ φῶς τῆς ἀληθείας, οἱ κατὰ τὸν τραγικὸν Οἰδίποδα ἑαυτοὺς τυφλώττοντες. V, 20, 2 ab omni ergo ligno paradisi escas manducabitis, ait spiritus dei, id est ab omni scriptura dominica manducate: superelato autem sensu ne manducaveritis, neque tetigeritis universam haereticam dissensionem.

2) Nach diesem Grundsatze verfährt Irenäus, wenn er die gnostische Berufung auf das Pauluswort, dass Fleisch und Blut nicht können das Reich Gottes ererben 1. Cor. 15, 50, entkräften will, V, 13, 2—5. Er greift nicht auf irgend eine mündliche Überlieferung oder irgend eine autoritative Formel zurück, nach der die Schrift und so auch diese Stelle ausgelegt werden müsste, sondern er stellt dieser einen Stelle die vielen gegenüber, wo Paulus diesem Fleischeskörper manifeste et indubitate et sine nulla ambiguitate (13, 4. 5) die Auferstehung zuspricht, und lässt nun seinen Gegnern die Wahl, entweder den Apostel sich selber, sogar in demselben Briefe, aufs stärkste widersprechen zu lassen, oder: cogentur itaque haec tanta male interpretari, qui unum volunt bene intelligere 13, 5.

scheint ihm für den einzelnen, den gewöhnlichen Christen, der in dem Wirrwarr der Meinungen sich zurechtfinden soll, noch ein Hinweis nötig, nämlich darauf, dass man sich zur Kirche und ihren Presbytern und Bischöfen halte, denn dort finde man die unverfälschte Schrift und zugleich die richtige, ihr selbst entsprechende Auslegung.[1] Indessen werden wir dabei im Auge behalten müssen,

---

1) Die deutlichsten Aussagen darüber finden wir IV, 26, 2—5. Man solle sich an die Presbyter apostolischer Succession halten, die eben damit charisma veritatis certum empfangen hätten, die sich Absondernden aber solle man für verdächtig ansehen. Zugleich aber werden sittliche Kennzeichen falscher Presbyter angegeben, vor allem der tumor principalis consessionis, πρωτοκαθεδρίας; 26, 4 ab omnibus igitur talibus absistere oportet; adhaerere vero his qui et apostolorum sicut praediximus doctrinam custodiunt, et cum presbyterii ordine sermonem sanum et conversationem sine offensa praestant. Diese rechten Presbyter hat Gott der Kirche gegeben n. 5; bei ihnen soll man die Wahrheit suchen, die die apostolische Succession haben, und bei denen die untadelige Lauterkeit des Wandels wie die Unverderbtheit der Rede ist. „Denn diese bewahren auch unsern Glauben an den einen Gott, der alles gemacht hat, und mehren die Liebe zu dem Sohne Gottes, der solche Heilsveranstaltungen um unsertwillen vollzogen hat, et scripturas sine periculo nobis exponunt, neque deum blasphemantes, neque patriarchas exhonorantes, neque prophetas contemnentes“. Hierauf blickt Irenäus wieder zurück IV, 32, 1 f., wo er sagt: wer da gemäss dem einstimmigen Schriftzeugnisse glaube an den einen Gott, der durch seinen Logos alles gemacht hat, der habe damit die Hauptlehre, und dann werde ihm auch alle Rede zurechtbestehen, zusammenstimmen (Gegensatz: das ἀσύστατον der gnostischen Lehre), „wenn er die Schriften fleissig lese bei den Presbytern in der Kirche, bei denen die apostolische Lehre sei“. Alsbald aber beruft er sich wieder für die Bestimmung dessen, was apostolische Lehre sei, auf den Schriftbeweis des dritten Buches zurück, wo er sie dargestellt habe. Endlich schliesst er diesen Abschnitt mit der in der Übersetzung schwer verständlichen Ausführung in IV, 33, 7 f. (vgl. Hahn § 5). Ihr Verständnis hat Zahn l. c. S. 311 Anm. 3 gefördert. Er weist mit Recht darauf hin, dass das γνῶσις ἀληθής n. 8 zum Vorausgehenden gehört, und dass das vorausgeschickte συνέστηκεν (vgl. oben 32, 1 und III, 24, 1) das Prädikat für alle folgenden Subjekte ist. Diesem Jünger besteht zu Recht der Glaube an Vater, Sohn und Geist. Nun folgt im Griechischen ἡ τῶν ἀποστόλων διδαχή. Zahn fasst dies als Apposition zum Vorausgehenden. Aber die hätte unmittelbar nach εἰς τὸ πνεῦμα — γνῶσις ἀληθής etwas Gezwungenes. Das Stück passt nicht an die Stelle und scheint hergerückt zu sein, weil man die Beziehung des γνῶσις ἀληθής auf das Vorausgehende verkannte. Weiter heisst es (noch abhängig von συνέστηκε) καὶ τὸ ἀρχαῖον τῆς ἐκκλησίας σύστημα κατὰ παντὸς τοῦ κόσμου et character corporis Christi secundum successiones episcoporum, quibus illi eam quae in uno quoque loco est ecclesiam tradiderunt (vgl. III, 3, 1). Bis hierher ist das klar. Nun aber heisst es weiter: quae

dass — im Unterschied von allen späteren Häresien — der Gnostizismus im allgemeinen keine Bischöfe gewonnen zu haben scheint, so dass Irenäus noch nicht zwischen Schrift und kirchlichem Lehramt zu wählen, noch nicht für das eine oder das andere sich zu entscheiden hatte. Ferner zeigt seine Begründung solcher Mahnungen, dass er nicht mehr als einen praktischen, man möchte sagen, seelsorgerlichen Rat geben wollte; denn zuletzt kommt er immer wieder darauf zurück, dass die apostolische Überlieferung in den entsprechenden Schriften enthalten ist, denen gegenüber die Kirche nur die diakonische Aufgabe hat, dieselben nach Umfang und Text lauter und unverfälscht, „ohne Ab- und Zuthat", zu bewahren und sie ihnen selbst gemäss auszulegen (IV, 33, 8 s. Anm.). Gerade in dieser Formel ist der „kanonische" Wert dieser Schriften wiederum ausgedrückt; denn, wie wir sahen, charakterisiert das den κανών, dass er nicht verkürzt noch verlängert werden darf. Demgemäss nimmt der Bischof Irenäus für seine Schriftauslegung kein Sonderrecht in Anspruch, sondern hofft, dass sie als Ausdruck der offen-

---

pervenit usque ad nos, custodita sine fictione scripturarum etc. Worauf bezieht sich quae? Unmöglich auf ecclesia. Nach Analogie von III, 2, 2 a. A. (hier auch custodita) III, 3, 3 a. E. muss es sich auf einen Begriff wie „apostolische Überlieferung" oder dgl. beziehen. Daher vermute ich, dass jenes (καὶ) ἡ τῶν ἀποστόλων διδαχή vor quae pervenit einzuschalten sei. Wie dem aber auch sei, jedenfalls bezieht sich das quae auf einen gleichbedeutenden Begriff. Dann ist gesagt, dass die apostolische Lehre oder Überlieferung bewahrt bleibe sine fictione scripturarum, das heisst nicht: ungeschrieben (dagegen das Folgende), sondern ohne Erdichtung unechter Schriften, wie die Gnostiker es thaten (I, 20, 1 γραφῶν ἃς αὐτοὶ ἔπλασαν, III, 11, 9), ferner tractatione plenissima, neque additamentum neque ablationem recipiens, et lectio sine falsatione, et secundum scripturas expositio legitima et diligens et sine periculo et sine blasphemia. Zunächst ist klar, dass es sich um die Schriften handelt. Schwierigkeit macht nur das tractatione plenissima, in vollständigster Behandlung. Doch meine ich, dass der Zusammenhang den richtigen Sinn erzwingt. Sagt Ir. unmittelbar vorher, dass man die apostolische Überlieferung bewahrt habe ohne (Hinzu-) Erdichtung von Schriften, sagt er ferner alsbald nachher, dass sie (in der Kirche) weder Zusatz noch Abstrich erfahren, so muss, wie die Verneinung erdichteter Schriften dem προςθήκην, so das tractatione plenissima dem ἀφαίρεσιν parallel sein, und besagt dann, dass man (im Gegensatz zu Marcion III, 12, 12) die Schrift vollständig habe und halte, sie also auch nicht verkürze; dass man ferner die Lesarten nicht fälsche und sie schriftgemäss auslege. Dass hier alt- und neutestamentliche Schriften gemeint sind, bedarf keines Beweises. Die Hauptsache sah schon richtig Lücke l. c. S. 167 f.

kundigen Schriftlehre allen „Liebhabern der Wahrheit“ einleuchten werde (lib. II a. E.).

An Irenäus schliessen wir einige Zeugnisse aus wenig späterer Zeit an, die unsre These ebenfalls bestätigen. Schon oben (S. 74) erwähnten wir eine Stelle aus dem Briefe des Polykrates von Ephesus an Viktor (um 195), in dem der Ausdruck κανὼν τῆς πίστεως vorkommt (Eus. V, 24). Polykrates sagt da von der kleinasiatischen quartodezimanischen Passahfeier 24, 2: wir nun halten den Tag unverfälscht (ἀῤῥᾳδιούργητον), indem wir weder dazu- noch davonthun. Nachdem er dann eine Fülle solcher genannt hat, die das Passah ebenso gefeiert hätten, sagt er von ihnen n. 6: diese alle hielten den vierzehnten Tag das Passah, nach dem Evangelium in keiner Weise überschreitend (als Objekt ist aus dem Folgenden zu ergänzen: τὸν κανόνα τῆς πίστεως), sondern der Glaubensregel folgend; und n. 7 fügt er noch hinzu: der ich mit den Brüdern aus der ganzen Welt verkehrt und die ganze heilige Schrift durchgegangen habe, ich lasse mich nicht durch die, welche uns schrecken wollen, einschüchtern. Dass mit der Bedeutung Taufbekenntnis hier nichts anzufangen sei, sahen wir bereits. Aber Polykrates sagt uns ja selbst deutlich genug, was er damit meine, dass die kleinasiatische Osterfeier der Glaubensregel gemäss sei, denn in unverkennbarer Parallele stehen bei ihm κατὰ τὸ εὐαγγέλιον und κατὰ τὸν κανόνα τῆς πίστεως; letzterem gemäss geschieht ihre Feier, indem und weil jenem gemäss. Auf das Evangelium, besonders das des Johannes, beriefen sich ja die Kleinasiaten. Daher erwähnt Polykrates nochmals (n. 7 s. o.) wenigstens indirekt die Schriftgemässheit ihrer Feier; und nun erst verstehen wir völlig die so seltsam klingenden Aussagen in n. 2 (s. o.). Bei dem ῥᾳδιουργεῖν wie bei dem μήτε προστιθέντες μήτε ἀφαιρούμενοι werden wir wieder an die Schrift und zugleich an den Begriff des „Kanons“ erinnert; denn ῥερᾳδιουργήκασι τὰς γραφάς (adulterare) das war immer der Vorwurf gegen Häretiker;[1] das aber, dem man nichts ab- oder zuthut, ist ein, oder besser, ist der κανὼν τῆς πίστεως, in diesem Falle also die Schriften. Sicherlich gehört für Polykrates zu dem Begriffe der Glaubensregel auch dieses, dass er solchen Brauch bei andern apostolischen Gemeinden, als im wesentlichen ökumenischen gefunden hat; aber sie haben ihn eben

1) So Irenäus sehr oft (I prooem. 1), und Hippolyt (bei Eus. V, 28, 13 f.) s. nachher.

nur wieder κατὰ τὸ εὐαγγέλιον, das darum doch zusammen mit der πᾶσα ἁγία γραφή die eigentliche Norm ist.

Ein ähnliches Beispiel finden wir in dem schon mehrfach genannten kleinen Labyrinth, einer Streitschrift gegen die Monarchianer, vielleicht von Hippolyt. Hier heisst es Eus. V, 28, 13: „Die göttlichen Schriften haben sie ohne Scheu verfälscht und die Regel des alten Glaubens verworfen (πίστεώς τε ἀρχαίας κανόνα ἠθετήκασι), Christum aber verkannt, indem sie nicht untersuchten, was die göttlichen Schriften sagen, sondern mit vieler Mühe darauf sannen, was für eine Schlussform zum Beweise für ihre gottlose Ansicht sich finden liesse. Und wenn ihnen jemand einen Spruch göttlicher Schrift vorhält, prüfen sie, ob sich eine konjunktive oder disjunktive Schlussform bilden lässt. — 14. Während sie (so) die heiligen Schriften Gottes verlassen haben, treiben sie Geometrie. — 15. Dass aber Leute, welche die Wissenschaften der Ungläubigen zu Gunsten der Meinung ihrer Häresie verwenden und mit der Verschlagenheit der Gottlosen den einfachen Glauben der göttlichen Schriften verfälschen, nicht einmal annähernd Gläubige sind, soll man das noch sagen? Deshalb haben sie sich auch ohne Scheu an den göttlichen Schriften vergriffen, mit der Behauptung, sie hätten sie berichtigt. — 18. Von welcher Frechheit dies Vergehen zeugt, werden sie wohl selbst wissen. Denn entweder glauben sie nicht, dass die göttlichen Schriften vom heiligen Geiste geredet sind, und dann sind sie Ungläubige; oder sie halten sich für weiser als den heiligen Geist, und was sind sie dann anders als Verrückte?" (folgen noch weitere Bemerkungen über ihre verbesserten Schriftexemplare).

Ich habe so ausführlich den Inhalt ausgezogen, um zu zeigen, in welchem Masse der kirchliche Polemiker auf die heilige Schrift den Ton legt. Die Unantastbarkeit und Göttlichkeit der vom heiligen Geiste eingegebenen Schrift ist ihm ebenso das A und O des Glaubens, wie er in der Verkehrung der Schriftaussagen die eigentliche Ketzerei seiner Gegner sieht. Die Schrift und immer wieder die Schrift, so klingt es uns entgegen. Und mitten darunter sollte mit dem πίστεως ἀρχαίας κανών auf einmal das Taufbekenntnis als eine selbständige zweite Grösse neben und ausser der Schrift genannt sein? Das ist kaum wahrscheinlich. Beachten wir vielmehr, dass die Aussage πίστεως ἀρχαίας κανόνα ἠθετήκασι durch das aufs engste verknüpfende τε angeschlossen ist an das γραφὰς θείας ἀφόβως ῥερᾳδιουργήκασι, und vergleichen wir die verwandte

Aussage nachher (n. 18) τὴν ἁπλῆν τῶν θείων γραφῶν πίστιν καπηλεύοντες, so dürfte wiederum unter der πίστις ἀρχαία, die als κανών bezeichnet wird, nichts anderes als der wesentliche Glaubensinhalt der heiligen Schriften zu verstehen sein.

Passend schliessen wir hier Hippolyt an, zumal da er, mindestens theologisch, ein Schüler des Irenäus gewesen ist. Was wir bei ihm finden, wird uns auch für diesen seinen Lehrer nicht ohne Wert sein. Wir beobachten zunächst die merkwürdige Thatsache, dass die Begriffe Wahrheitsregel und Synonyma in seinen zahlreichen Schriften nur ein bis zwei Mal vorkommen, und dass wir an den betreffenden Stellen zunächst nicht an das Taufbekenntnis bezw. R denken können. Wir haben daher im vorigen Kapitel unter den sicheren Zeugen für eine positive Beziehung der Glaubensregel zum Symbol gerade diesen römischen Schriftsteller nicht aufführen können. Desto deutlicher thut sich kund, dass für ihn die Schrift in die Glaubensregel gehört.

Die Hauptstelle steht refut. lib. X, denn dort kommt der Name vor. Nachdem er alle Häresieen beschrieben, will Hippolyt τὸν περὶ ἀληθείας λόγον (IX, 31), oder den ὅρος τῆς ἀληθείας (X, 1) darlegen, obgleich er schon vielfach Beweise (ἀποδείξεις) gebracht und hinreichend „die Wahrheitsregel" angezeigt habe. Zu dem Zwecke rekapituliert er die ketzerischen Irrlehren, zeigt dann (in der Weise der Apologeten) die Priorität des israelitischen Volkes und seiner Frommen gegenüber allen andern Völkern, um endlich in c. 32—34 die versprochene „Wahrheitsregel" zu bringen.

Dieselbe stellt sich dar als ein theologisches Resumé der Heilsgeschichte, das zunächst an das Alte Testament sich anschliesst. Daher beginnt es mit Gott dem Schöpfer, der seinen Logos zeugte, durch welchen die Welt aus nichts und darnach der Mensch geschaffen wurde, willensfrei, um das Gesetz des Schöpfers zu erfüllen. Dann seien gottgesandte Propheten aufgetreten, an ihren Gottesworten habe sich der Glaube der Christen entzündet. Nachmals aber habe Gott jenes sein Wort selbst zu den Menschen gesandt, und zwar so, dass es aus der Jungfrau einen menschlichen Körper angenommen und in aller Weise bis zum Tode gehorsam (Phil. 2, 8) sich als wirklichen Menschen gezeigt, darnach aber die ἀνάστασις offenbart habe (c. 33). Wer den Lehren und Geboten dieses Logos folge, entgehe dem Feuer des Gerichts und erlange die Unvergänglichkeit und das Himmelreich (c. 34). Dass diese Wahr-

heitsregel nicht von der Schrift, den δυνάμει θείᾳ λόγοις λελαλημένοις unabhängig ist (p. 542, 90), dürfte deutlich sein; dass darin das Alte Testament hervortritt, bringt die apologetische Haltung des Ganzen mit sich.

Eine wertvolle Ergänzung bietet die Schrift contra Noet. c. 17: „so lasst uns nun glauben — κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀποστόλων, dass der Gott-Logos vom Himmel herabkam in die heilige Jungfrau Maria“ u. s. w. Dass hier dasselbe gemeint ist, was sonst apostolische Glaubensregel heisst, ist offenbar.[1] Was stellt sich aber Hippolyt darunter vor? Ist es eine von der Schrift streng zu unterscheidende mündliche Überlieferung? Dafür tritt der katholische Herausgeber Gallandi zu cap. 9 ein und beruft sich auf de Cho. et Antichr. 1. Dort ermahnt Hippolyt den Adressaten Theophilus, das Folgende (ταῦτα) nur mit Vorsicht zuverlässigen Menschen mitzuteilen, wie es auch der Apostel laut 1. Tim. 6, 20 f.; 2. Tim. 2, 1 f. gehalten habe. Wenn nun schon dieser „das, was doch für alle leicht verständlich war“, nur vorsichtig mitteilte, in der Erkenntnis, dass der Glaube nicht jedermanns Ding sei, um wie viel mehr müssten sie das mit den λόγια θεοῦ thun! Wo steht da aber ein Wort von apostolischer Sonderüberlieferung? Handelt es sich doch um das, was allen offenbar ist, um die Elemente des Glaubens. Sie teilte der Apostel nicht jedem ohne Wahl mit. Nicht um zweierlei Mitteilung handelt es sich, sondern der Apostel teilte den Unwürdigen überhaupt nichts, den Würdigen dagegen alles mit. Dass aber Hippolyt in seiner Schrift dem Theophilus die „Tradition“ praeter scripturam sanctam mitteile, ist vollends verkehrt, denn er fängt gleich damit an, zu sagen, er wolle die Stücke, um die es sich handle, „aus den heiligen Schriften selbst als aus der heiligen Quelle“ darstellen (c. 1 a. A.).[2] Dasselbe bestätigt c. 29. Hippolyt giebt nur mit Sorge seine im Bisherigen gebotene Deutung der Apokalypse, aber nicht als hätte er eine apostolische Überlieferung, nach der er jene Schrift verstände, sondern im Gegenteil, weil das seine eigenen Vermutungen sind, während jene Propheten, besonders z. B. der Apokalyptiker, diese Dinge nur in rätselhafter Form, μυστικῶς und ἀποκρύφως, in ihren Schriften nämlich, mitgeteilt haben (l. c. und c. 50).

Ist dann vielleicht jene „apostolische Überlieferung“ ohne

---

1) Alsbald steht dafür der Ausdruck ὁ τῆς ἀληθείας λόγος l. c.

2) Vgl. c. 5: er will sich an die göttlichen Schriften selbst halten.

weiteres mit dem Taufbekenntnisse zu identifizieren? Da wir als Hippolyts Symbol R kennen, ist auch dies angesichts der zwei Kapitel, die die folgende παραδ. ἀποστολ. umfasst, ausgeschlossen. Man braucht aber dieselbe nur zu lesen, um in ihr ein durch ausdrückliche Zitate unterbrochenes Referat des christologischen Schriftgehaltes wiederzuerkennen, wie denn auch der Anfang des cap. es ausspricht, dass die Gläubigen sich an den μαρτυρίαι aus der Schrift genügen lassen. Dem entspricht der Eingang dieses ganzen dogmatisch-lehrhaften Abschnitts. Hippolyt will c. 8 a. E. zur ἀπόδειξις τῆς ἀληθείας kommen, und beginnt dieselbe c. 9 mit den Worten: „ein Gott, den wir nicht anderswoher erkennen, als aus den heiligen Schriften. Denn wie wenn jemand die Weisheit dieser Welt studieren will, er nicht anders dazu kommen kann, als dass er die Dogmen der Philosophen liest, ebenso werden wir, die wir die Gottseligkeit treiben wollen, sie nur aus den λόγια τοῦ θεοῦ treiben. Was also die göttlichen Schriften verkündigen (κηρύσσουσιν), lasst uns sehen, und was sie lehren, erkennen, und so wie der Vater (sc. nach der Schrift) geglaubt sein will, so ihn glauben, und wie er den Sohn gepriesen haben will, so ihn preisen, und wie er den heiligen Geist schenken will, so ihn empfangen, nicht nach eignem Vorwitz μηδὲ βιαζόμενοι τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ δεδομένα, ἀλλ' ὃν τρόπον αὐτὸς ἐβουλήθη διὰ τῶν ἁγίων γραφῶν δεῖξαι, οὕτως ἴδωμεν. Und nun beginnt c. 10 die auf die Trinität bezügliche Glaubensdarlegung über Gott und seinen Logos, der (11 a. E.) Gesetz und Propheten gegeben hat, durch letztere sein Kommen weissagend (12 a. A.), dann selbst erschien u. s. w. Wiederholt schaltet er ein, dass dies alle Schriften bezeugen (14 a. A. a. E., vgl. 16 a. A. 17 a. A.). Diese ganze Partie zeigt nun aber wieder die grösste Ähnlichkeit mit jenem Schlusse der refutatio. Somit ist die apostolische Überlieferung oder die Wahrheitsregel für Hippolyt recht eigentlich in der Schrift enthalten, und zwar in der zwei- bezw. vierteiligen des Alten und Neuen Testaments.[1]

Indem wir Tertullian vorläufig zurückstellen, wenden wir uns noch zu den beiden grossen alexandrinischen Theologen, um zu fragen: wie verhält sich bei ihnen die Schrift zur apostolisch-kirch-

---

1) Vgl. noch De Cho. et Antichr. 58 die Juden seien ἐν μηδενὶ σύμφωνοι τῇ ἀληθείᾳ, weil sie dem νόμος, den προφῆται, εὐαγγέλια und ἀπόστολοι widersprechen.

lichen Glaubensregel? Was zunächst Clemens anbelangt, so scheint es besonders schwierig, seine Stellung inbetreff des κανών richtig zu bestimmen. Um deswillen halte ich es für empfehlenswert, nicht mit einer Stellenlese des Wortes κανών zu beginnen, sondern von dem auszugehen, was Clemens über die letzten Gründe und obersten Massstäbe der christlichen Wahrheit und Glaubensgewissheit sagt. Abgesehen von gelegentlichen Äusserungen kommt er ausführlich darauf zu sprechen bei der Abwehr des heidnischen und jüdischen Einwandes: man dürfe nicht gläubig werden, weil die Christenheit in verschiedene, einander widersprechende Parteien gespalten sei, μὴ δεῖν πιστεύειν διὰ τὴν διαφωνίαν τῶν αἱρέσεων (strom. VII, 15, 89 bis zu Ende des Buchs). Wie und bei wem soll man die Wahrheit finden, da doch die Christenheit in verschiedene Parteien gespalten ist, deren jede die Wahrheit zu besitzen vorgiebt und der andern sie aberkennt: das ist die schwere und ja immer wiederkehrende Frage, die Clemens beantworten will. Wie benimmt er sich dabei? Fühlt er sich unsicher und hilflos? Nicht im mindesten. Er ist sich vielmehr bewusst, einen festen Wahrheitsmassstab zu besitzen, mit dem ausgerüstet nicht nur er, sondern auch andere, sichre Entscheidung zwischen den Parteien treffen können. Worin immer derselbe bestehe, auch für Clemens giebt es keine Ungewissheit; er tappt und tastet nicht ängstlich umher wie einer, der im Finstern geht; er verrät kein Gefühl davon, dass er der Häretiker sich weniger bestimmt zu erwehren wisse, als etwa ein Irenäus.

Zuerst macht er geltend, dass auch Juden und Griechen ihre Parteiungen haben, ferner dass der Herr schon vorausgesagt habe, Unkraut würde auf den Weizenacker ausgestreut werden. Endlich weist er in jener S. 62 behandelten Stelle auf die Bekenntnistreue der kirchlichen Christen hin, um zu folgern: man muss also denen glauben, die sich unentwegt an die Wahrheit halten (15, 90). Doch will er die Sache nicht so kurz abmachen. Nachdem er noch auf das Beispiel verschiedener Ärzte, verschiedener Wege verwiesen hat, kommt er zu dem Satze, dass wegen der Häresieen das Suchen und Finden der Wahrheit zwar erschwert, aber doch nicht aufzugeben sei (91). Nur der Skeptiker könne das Suchen ablehnen Wer aber zugestehe, dass es überhaupt ἀπόδειξις, Wahrheitsbeweis, gäbe, der käme um die Mühe des Suchens auch im vorliegenden Falle nicht herum (92). Allerdings sei solche Erkenntnis nicht schlechthin voraussetzungslos, sondern sittlich bedingt; der Hoch-

mütige ist ungeeignet, die Wahrheit zu finden (92. 93), es bedarf dazu einer ψυχικὴ εὐτονία (94). Unter dieser Voraussetzung aber wagt es Clemens, eine ἀπόδειξις in folgender Weise zu liefern.

Das Christentum ist Lehre, ist die „wahre Philosophie" (16, 98) und so eine theoretisch-praktische Wissenschaft (16, 95). Jede Wissenschaft hat ihr Prinzip (ἀρχή), auf dem sie ruht als einer letzten, nicht weiter beweisbaren Voraussetzung l. c.[1] Als solche ἀρχὴ τῆς διδασκαλίας haben wir „den Herrn". Denn, wie Clemens an einer anderen Stelle sagt, ist das Christentum Lehre über Gott, von ihm aber kann man Zuverlässiges nicht durch Menschen, sondern nur durch den Sohn Gottes wissen; Sohn Gottes aber ist unser Heiland.[2] An unsrer Stelle (VII, 16, 95) führt aber Clemens näher aus, wie er das meint, dass der Herr Prinzip sei. Er ist das nicht, wenigstens nicht allein, durch das, was wir Modernen als „Lehre Jesu" zu bezeichnen pflegen, sondern durch die Schrift, und zwar die dreiteilige: Propheten, Evangelien und Apostel. „Denn", so sagt Cl., „wir haben als das Prinzip der Lehre den Herrn, welcher durch die Propheten und durch das Evangelium und durch die seligen Apostel πολυτρόπως καὶ πολυμερῶς (Hebr. 1, 1) von Anfang bis Ende die Erkenntnis leitet". Dieselbe Grösse beschreibt er 16, 97 als „das, was vom Herrn durch die Propheten geredet, und vom Evangelium, überdies aber auch von den Aposteln mitbezeugt und bekräftigt ist" (vgl. 103). Dass er damit wirklich die Schrift meint, ist nicht nur an sich deutlich, sondern beweist auch alles Weitere.[3] Alsbald benennt er, nämlich 16, 95, jenes Prinzip mit κυριακὴ γραφή τε καὶ φωνή, d. i. die Schrift, die Wort des Herrn ist, wie das bald folgende

---

1) Vgl. noch strom. II, 4, 13 auch in der Wissenschaft sind αἱ ἀρχαὶ ἀναπόδεικτοι· οὔτε γὰρ τέχνῃ οὔτε μὴν φρονήσει γνωσταί.

2) strom. VI, 15, 122 f. 18, 166 μόνη τοίνυν ἡ παρ' ἡμῖν θεοδίδακτός ἐστι σοφία.

3) Dass zunächst die „Propheten" als Schrift gemeint sind, ist unbestreitbar. Schon daraus ergiebt sich ein Schluss auf Evangelium und Apostel. Dies bestätigt auch V, 1, 5 f. Er führt dort aus, dass die christliche ζήτησις auf dem Grunde des Glaubens erbaut ist: προτείνομεν γὰρ αὐτοῖς τὸ ἀναντίῤῥητον ἐκεῖνο, ὃ ὁ θεός ἐστιν ὁ λέγων, καὶ περὶ ἑνὸς ἑκάστου ὧν ἐπιζητῶ παριστὰς ἐγγράφως. 6. Τίς οὖν ἔτι ἄθεος ἀπιστεῖν θεῷ καὶ τὰς ἀποδείξεις ὡς παρὰ ἀνθρώπου ἀπαιτεῖν τοῦ θεοῦ; Gott ist also in seiner Schrift sozusagen αὐταπόδεικτος, also ἀρχή, vgl. auch VI, 6, 47 ἐπακούσαντας τῆς τοῦ κυρίου φωνῆς εἴτε τῆς αὐθεντικῆς εἴτε καὶ τῆς διὰ τῶν ἀποστόλων ἐνεργούσης, und V, 5, 31 δύο ὁδοὺς ὑποτιθεμένου τοῦ εὐαγγελίου καὶ τῶν ἀποστόλων ὁμοίως τοῖς προφήταις ἅπασι.

einfache γραφαί beweist. In der Schrift also kommt die Autorität des Herrn zur Geltung und Wirksamkeit. Ihre Autorität ruht in ihr selbst, daher denn die Schrift (αἱ κυριακαὶ γραφαί) auch die jungfräuliche Gebärerin der Wahrheit heisst, ἐξ αὐτῆς, οὐκ ἐκ συνδυασμοῦ συλλαβοῦσα (VII, 16, 93 f.). Alles ist der Schrift als dem κριτήριον unterworfen und gilt solange als ἄπιστον, bis es durch die Schrift, die vom Herrn gewirkt ist, glaubwürdig geworden ist.[1] Die Schrift selber d. i. die φωνὴ κυρίου müssen wir, dürfen wir, wie jede andre ἀρχή, als unbeweislich einfach im Glauben annehmen; die Christen, die dies thun, charakterisiert Cl. nachher als die, die nur an den Schriften genippt haben (ἀπογευσάμενοι μόνον τῶν γραφῶν), die einfachen πιστοί.[2] Aber, fährt oben Clemens fort, zum Überflusse lassen wir uns die ἀποδείξεις über die ἀρχή geben. Doch wie ist das möglich? Eine ἀρχή bedarf ja eben keines Höheren, aus dem sie bewiesen würde. Gewiss. Daher entnehmen wir jene Beweise für die ἀρχή dieser selbst, lassen sie uns durch die φωνὴ κυρίου beglaubigen, oder m. a. W.: ἡμεῖς ἀπ' αὐτῶν περὶ αὐτῶν τῶν γραφῶν τελείως ἀποδεικνύντες ἐκ πίστεως πειθόμεθα ἀποδεικτικῶς. Also das Prinzip beglaubigt sich durch sich selber, die Schrift durch die Schrift, und auf diese Weise ist unser Glaube durch Beweisgründe getragen (96 a. A.). Wie er das meint, deutet er wohl an der schon erwähnten Stelle VI, 15, 122 an. Steht fest, so führt er dort aus, dass ein Sohn Gottes über Gott die Wahrheit bringt, so lässt sich, dass unser Heiland der Sohn Gottes ist, beweisen 1. durch die seiner Erscheinung voraufgegangenen Weissagungen, die ihn ver-

---

1) So 16, 95 ὁ μὲν οὖν ἐξ ἑαυτοῦ πιστὸς τῇ κυριακῇ γραφῇ τε καὶ φωνῇ ἀξιόπιστος εἰκότως ἂν διὰ τοῦ κυρίου πρὸς τὴν τῶν ἀνθρώπων εὐεργεσίαν ἐνεργουμένῃ (Dind. — μενη). Dieser Satz erscheint mir unverständlich, denn ὁ ἐξ ἑαυτοῦ πιστός kann nur der Herr sein: wie kann aber von ihm gesagt werden, dass er durch des Herrn Schrift und Wort glaubwürdig werde? Dies kann nur auf einen andern gehen. Daher schlage ich vor zu lesen ὁ μὲν οὐκ ἐξ ἑαυτοῦ πιστός, d. i. irgend ein Mensch (vgl. VI, 18, 165 f.) wird doch glaubwürdig mittelst der Herrenschrift. So harmoniert der Satz gut mit dem Weiteren: ἀμέλει πρὸς τὴν τῶν πραγμάτων εὕρεσιν αὐτῇ χρώμεθα κριτηρίῳ, τὸ κρινόμενον δὲ πᾶν ἔτι ἄπιστον πρὶν κριθῆναι.

2) Vgl. VI, 15, 131 τὴν μὲν γραφὴν πρόδηλον εἶναι πᾶσιν κατὰ τὴν ψιλὴν λέξιν ἐκλαμβανομένην, καὶ ταύτην εἶναι τὴν πίστιν στοιχείων τάξιν ἔχουσαν, δι' ὃ καὶ ἡ πρὸς τὸ γράμμα ἀνάγνωσις ἀλληγορεῖται. Also der elementare Glaube besteht in dem schlichten buchstäblichen Wortverstand der Schrift, vgl. Kattenbusch II, 127.

kündigten (altes Testament), 2. durch die seinem irdischen Dasein gleichzeitigen Zeugnisse (Evangelien), 3. durch seine nach der ἀνάληψις verkündigten und offen gezeigten δυνάμεις (Apostel). Wiederum ergiebt sich daraus, dass der Sohn Gottes selbst es ist, der schon in den Propheten geweissagt hat, so dass also auch ihr Wort von ihm stammt. (123). Diejenigen Christen, die zu solchem innerlich begründeten Glauben kommen, das sind die Gnostiker im guten Sinne, die genauen Kenner der Wahrheit, die sich zu den Gläubigen wie Künstler zu den Dilettanten verhalten (VII, 16, 95 a. E.).[1] Immer wieder kommt er auf die Schriften zurück als das Mittel, wodurch der Herr sein Ziel an einem Menschen erreicht. So führt er VII, 16, 101 folgendes aus: „wie wer dem Ischomachus sich anschliesst, durch ihn ein Landmann, wer dem Homer, durch ihn ein Dichter wird u. s. w., so auch wird, wer dem Herrn gehorcht und der durch ihn gegebenen Prophetie folgt, ein vollkommenes Nachbild seines Lehrers, im Fleisch wandelnder Gott. Es entfallen aber dieser Höhe, die Gott nicht folgen, wohin er führt; ἡγεῖται δὲ κατὰ τὰς θεοπνεύστους γραφάς. Und n. 104 beschreibt er den rechten Gnostiker wiederum so, dass die Schrift dessen erstes und letztes ist: „für einen Gnostiker gilt uns allein der, der eben in den Schriften alt geworden, die apostolische und kirchliche Rechtheit der Dogmen bewahrend, richtig nach dem Evangelium lebt und die ἀποδείξεις, die er sucht, vom Herrn darauf zurückverwiesen, bei Gesetz und Propheten findet.[2] Somit steht denn die Wahrheit wesentlich ἐν τῷ βεβαιοῦν ἕκαστον τῶν ἀποδεικνυμένων κατὰ τὰς γραφὰς ἐξ αὐτῶν πάλιν τῶν ὁμοίων γραφῶν (16, 96); oder zur Gnosis gehört ἡ τῆς ἐκ τῶν γραφῶν μαρτυρίας ἐναργὴς ἀπόδειξις (16, 102). Man kann daher sagen, dass Clemens in der That das, was wir Schriftprinzip nennen, ausgesprochen habe.[3]

---

1) Dass mit dem προσωτέρω χωρήσαντες, welches von ihnen im Verhältnis zu den bloss Gläubigen ausgesagt wird, ein Hinausgehen nicht über die Schrift selbst, sondern nur über ihre äusserliche Erfassung gemeint ist, kann jetzt als bewiesen gelten, vgl. Kutter, Clemens Alexandr. und das neue Testament, 1897, S. 117 f. gegen Dausch, Der neutest. Schriftkanon und Clemens von Alex.

2) Ich lese a. a. O. ἀνευρίσκει nach Migne.

3) Von höchstem Interesse ist es, die Übereinstimmung eines egyptischen Theologen des 4. Jahrhunderts mit Clemens zu konstatieren, des Alexander von Lykopolis, der genau so wie jener die Schriften als das wissenschaftliche

Das wird noch deutlicher, wenn wir sehen, wie er seine Sätze für Entscheidung der obschwebenden Frage verwendet. Wie sollen sich die nach Wahrheit Suchenden unter den christlichen Parteien zurechtfinden? Ganz einfach: sie werden nicht eher aufhören zu suchen, πρὶν ἂν τὴν ἀπόδειξιν ἀπ' αὐτῶν λάβωσι τῶν γραφῶν (16, 93 a. A.). Und wenn jemanden μαχόμενα δόγματα fortzureissen drohen (wohl an marcionitische Antithesen u. ä. gedacht), dann „soll er zu den friedestiftenden Dogmatikern gehen, welche mit den göttlichen Schriften die Ängstlichen unter den Unerfahrenen zauberhaft besänftigen, indem sie die Wahrheit vermittelst der Übereinstimmung (ἀκολουθία) der Testamente verdeutlichen“ (16, 100). Dagegen weisen dieselben Lehrer den Häretikern mit ihren Dogmen nach, dass sie „fast allen Schriften offensichtlich (ἐναργῶς, σαφῶς) widerstreiten“ (16, 96. 97 a. A.). Aller Irrglaube der Häretiker schreibt sich nämlich davon her, dass sie nicht das richtige Verhältnis zu der Schrift haben. Sie verstehen die Eigenart der Schrift nicht, haben sie nur oberflächlich gelesen und danken sie darum ab, sie gehorchen ihr nicht, hören nicht auf sie (16, 94 f. 97 a. E.). Oder (n. 96) wenn sie doch die prophetischen Schriften verwenden, so gebrauchen sie dieselben nicht alle, oder nicht vollständig und nicht so, wie der Körper und der Zusammenhang der Prophetie es an die Hand giebt, sondern ziehen das Zweideutige auf ihre Meinung, indem sie sporadisch φωναί herauspflücken und nicht auf ihren Sinn achten, sondern den blossen Wortlaut missbrauchen. Ihr Verfahren ist ein μετατιθέναι τὰ σημαινόμενα, ein βιάζεσθαι τὴν γραφήν (so schon n. 94), sie ziehen was ihnen einleuchtet, dem vor, „was vom Herrn durch die Propheten gesagt und vom Evangelium, dazu auch von den Aposteln mitbezeugt und bestätigt ist“ (97). Ihre Gottlosigkeit besteht in dem ἀπιστεῖν ταῖς γραφαῖς (16, 98). „Leichtfertig sind sie, denn während sie leicht aus den Schriften selber die denselben gemässen ἀποδείξεις sich verschaffen könnten, wählen sie das, was

Prinzip der kirchlichen Theologie (im Gegensatz zum Manichäismus) bezeichnet, vgl. seinen tractatus de placitis Manich. cap. 5 (P. G. 18, 417). Οἱ τὰς παρ' αὐτοῖς γραφὰς παλαιάς τε καὶ νέας ὑποστησάμενοι θεοπνεύστους εἶναι ὑποτιθέμενοι, τὰς σφῶν αὐτῶν δόξας ἐντεῦθεν περαίνουσι· καὶ ἐλέγχεσθαι μόνον τηνικαῦτα δοκοῦσι, ἐάν τι μὴ ταύταις ἀκόλουθον ᾖ λέγεσθαι ἢ πράττεσθαι ὑπ' αὐτῶν συμβαίνῃ. Καὶ ὅπερ αἱ παρὰ τοῖς φιλοσοφοῦσι καθ' Ἕλληνας τῶν ἀποδείξεων ἀρχαί, αἱ προτάσεις διάμεσοι, τοῦτο παρ' αὐτοῖς ἐστιν ἡ τῶν προφητῶν φωνή.

überall auch ihren Gelüsten entspricht (16, 103 vgl. 94); ehrgeizig sind sie, denn was den inspirierten Worten Gemässes von den seligen Aposteln und Lehrern überliefert ist, das entkräften sie absichtlich durch fremdartige Trugschlüsse (l. c.). Insbesondre fassen sie Christum nicht so auf ὡς αἱ προφητεῖαι παραδιδόασιν (strom. VI, 15, 123). Ja sie schliessen die Prophetieen aus ihrer Kirche aus, sie argwöhnisch betrachtend wegen des (in ihnen enthaltenen) Tadels und der Zurechtweisung (16, 99). Dies ihr Verhältnis zur Schrift ist ganz offenkundig. Nun stoppeln sie freilich allerlei Lügen und Erfindungen zusammen, ἵνα δὴ εὐλόγως δόξωσι μὴ προςίεσθαι τὰς γραφάς (l. c.). Aber das hilft nichts. Denn mit jenem Ausschluss der Prophetie, d. i. des alten Testaments, erweisen sie sich als gottlos, weil sie mit den göttlichen Geboten, d. i. mit dem heiligen Geiste, unzufrieden sind (l. c.).

Unter diesen Umständen kann es nicht mehr schwer sein, unter den verschiedenen christlichen Parteien die rechte herauszufinden. Ihre Stellung zur Schrift giebt die Entscheidung an die Hand. Jeder, der sich nicht zum absoluten Skeptizismus bekennt, kann, wenn er nur die Wahrheit suchen will, δι' αὐτῶν τῶν γραφῶν ἐκμανθάνειν ἀποδεικτικῶς, ὅπως μὲν ἀπεσφάλησαν αἱ αἱρέσεις, ὅπως δὲ ἐν μόνῃ τῇ ἀληθείᾳ καὶ τῇ ἀρχαίᾳ ἐκκλησίᾳ ἥ τε ἀκριβεστάτη γνῶσις καὶ ἡ τῷ ὄντι ἀρίστη αἵρεσις (15, 92). Denn allein die alte, katholische Kirche führt die von Gott dazu Verordneten zur Einheit eines Glaubens, der den entsprechenden Testamenten oder vielmehr dem einen Testamente gemäss ist, in den verschiedenen Zeiten nach eines Gottes Willen durch den einen Herrn zusammen (17, 107). Schliesslich belegt Clemens diese Gedanken noch durch eine allegorische Auslegung des alttestamentlichen Gesetzes von reinen und unreinen Thieren, in welcher die Häretiker als solche charakterisiert werden, die eine genaue, alle Schwierigkeiten beseitigende Auslegung der λόγια Gottes d. i. der Schrift nicht zu geben vermögen (18, 109). Auch hieraus also soll man wieder den Unterschied zwischen ihnen und der Kirche abnehmen.

Ganz entsprechend würde sich nach Clemens ein Versuch, die Häretiker zu widerlegen und womöglich zu bekehren, gestalten müssen. Er würde, so führt er seinen Plan strom. IV, 2 aus, zunächst „darthun, dass die Schriften αἷς πεπιστεύκαμεν kraft der Autorität des Allmächtigen (cf. paed. II, 36 ἐξ αὐθεντίας κυριακῆς) giltig seien, dann der Reihe nach sie durchgehen und allen Häre-

tikern aus ihnen zeigen ἕνα θεὸν καὶ κύριον παντοκράτορα". Und so will er sie überführen, selbst wider ihren Willen δι' αὐτῶν τῶν γραφῶν.[1] Wer dann aus dem Betrug der Häresie wieder umkehrt, weil er den Schriften Gehör geschenkt hat (κατακούσας τῶν γραφῶν), wird wieder vergottet (strom. VII, 16, 95).

Überblicken wir diese Darlegung, so kann ja wohl nicht zweifelhaft sein, welch grundlegende, entscheidende Bedeutung Clemens den Schriften, den κυριακαὶ γραφαί, beigelegt habe. Aber es entsteht die Frage, welche Schriften meint er damit? Unverkennbar handelt es sich an vielen der von uns angeführten Stellen wenigstens vor allem, ja manchmal nur um die προφῆται d. i. das alte Testament. Insbesondere wird man nicht leugnen können, das die auf die „Schrift" bezüglichen Vorwürfe gegen die Häretiker hauptsächlich auf ihre ganze oder teilweise Verwerfung des alten Testaments gehen. Und wenn wir sicherlich oft uns an Irenäus erinnert fühlten, der z. B. ebenfalls aus der ignorantia scripturarum die Häresie ableitete und ihr gegenüber die Unversehrtheit der kirchlichen Bibel betonte, so scheint doch eben darin ein Unterschied zwischen ihm und Clemens hervorzutreten, dass der Begriff der Schrift für letzteren noch vielmehr am alten Testamente haftet, als für jenen.

Doch wie immer es mit diesem Unterschiede sich verhalte, es lässt sich ohne Schwierigkeit zeigen, dass für Clemens in der Autorität, welche die Schrift als Repräsentantin des κύριος darstellt, auch Evangelium und Apostel eingeschlossen sind. Beruht der unbestrittene Wert des alten Testamentes darauf, dass es κυριακὴ γραφή τε καὶ φωνή ist, so könnten die neutestamentlichen Schriften nur dann gegen dasselbe zurückstehen, wenn sie das nicht oder wenn sie das weniger wären. Das ist aber schon durch die Hauptstelle VII, 16, 95, vgl. 101 (s. S. 133) ausgeschlossen. Nach dieser gehören Evangelium und Apostel genau so wie die Propheten zu den θεόπνευστοι γραφαί, nach denen Gott oder der Logos führt. Insbesondere sind auch seine Apostel Offenbarungsträger, und ihre Zeit eine fest abgeschlossene, wie Clemens in dem Zusammenhange jenes Hauptabschnittes ausführt.[2] Ein andermal wagt er es sogar, von zwei

1) Schon hier sei darauf hingewiesen, wie völlig verschieden diese Methode von derjenigen ist, die Tertullian in de praescr. vorschlägt, wie unberechtigt es daher auch ist, die Grundsätze des letzteren ohne weiteres als altkatholisch zu bezeichnen.

2) VII, 17, 106. Dieser Abschnitt ist von grosser Bedeutung, weil

Gesetzen zu reden, die dem Logos zur Erziehung der Menschheit dienten, deren eines durch Moses, das andre δι' ἀποστόλων vermittelt war (paed. III, 12, 94). Um die durch die Apostel geschehene Pädagogie zu erläutern, giebt er kapitellange Auszüge aus den Ermahnungen der paulinischen Briefe, und schliesst sie mit der Bemerkung, dass er nur weniges von vielen ἀπ' αὐτῶν τῶν θείων γραφῶν beigebracht habe, dass aber noch viele Ermahnungen in den βίβλοι ἅγιαι geschrieben seien für Presbyter, Diakonen, Witwen (sc. in den Pastoralbriefen l. c. 97). Demgemäss fordert er auf, Gottes Jüngern zu glauben, und dem bürgenden Gotte selbst, προφητείαις, εὐαγγελίοις, λόγοις ἀποστολικοῖς (quis div. salv. 42). Das eine wie das andre ist Gottes Wort; nur sind Gottes Worte jenesmal geweissagt, nachmals aber ausgelegt und verdeutlicht worden (VI, 15, 123). Unmöglich ja kann dann das Wort der zweiten Offenbarung weniger Gottes Wort sein, als das der ersten; sind doch die beiden διαθῆκαι im Grunde nur eine, ausgehend von dem einen Gott und dem einen Herrn[1]; ja ist doch die Aufgabe von Gesetz und Propheten nur die, den Glauben an Christum und an das Evangelium zu vermitteln, ohne den auch jene unverstanden blieben.[2]

Schon aus dem Bisherigen ergiebt es sich, dass für Clemens zu der massgebenden heiligen Schrift Evangelien und apostolische Schriften gehörten, so viel ihrer etwa vorhanden waren.[3] Fragen wir, welche das waren, so haben wir zunächst sein ausdrückliches Zeugnis dafür, dass er unsre vier Evangelien und nur sie als „überlieferte“ anerkennt (strom. III, 13, 93). Das widerstreitet nicht jenem Prinzipe, wornach nur Apostolisches bis auf Paulus Offenbarungswert hat. Denn wenn auch als Subjekt der Überlieferung die Kirche gedacht sein mag, so hat sie doch eben jene vier Evangelien als

---

Clemens mit dem apostolischen Zeitalter die eigentliche Offenbarungsepoche geschlossen sein lässt, vgl. darüber H. Kutter, l. c. S. 128—135.

1) strom. VII, 17, 107 s. o. und II, 6, 29 δύο αὗται (sc. διαθῆκαι) ὀνόματι καὶ χρόνῳ καθ' ἡλικίαν καὶ προκοπὴν οἰκονομικῶς δεδομέναι δυνάμει μία οὖσαι, ἡ μὲν παλαιά, ἡ δὲ καινή, διὰ υἱοῦ παρ' ἑνὸς θεοῦ χορηγοῦνται.

2) IV, 25, 159 ἡ διὰ νόμου καὶ προφητῶν εἰς τὸ εὐαγγέλιον πίστις. 21, 134 zu Jes. 7, 9: ἐὰν μὴ πιστεύσητε τῷ διὰ νόμου προφητευθέντι καὶ ὑπὸ νόμου θεσπισθέντι, οὐ συνήσετε τὴν διαθήκην τὴν παλαιάν, ἣν αὐτὸς κατὰ τὴν ἰδίαν ἐξηγήσατο παρουσίαν.

3) Zum Folgenden vgl. Th. Zahn, GK I und Forschungen III, sowie die zitierte, von neuen, sehr förderlichen Gesichtspunkten ausgehende Untersuchung H. Kutters.

apostolisch überliefert. Dass Clemens wirklich die Sache sich so vorstellt, beweist jenes Fragment aus den Hypotyposen. Darnach hat er nicht nur Lucas und Matthäus in die früheste Periode des apostolischen Zeitalters datiert, sondern auch die indirekt apostolische, nämlich petrinische Herkunft des Marcusevangeliums vertreten (Eus. VI, 14, 5 ff.). Dass er ferner die paulinischen Briefe in gleicher Weise geschätzt und seiner gesamten Theologie als Autorität zu Grunde gelegt hat, das hat neuere Untersuchung wiederum bestätigt. Daneben stehen noch manche andre apostolische Schriften [1], darunter auch solche, die nachmals die Kirche aus ihrem neuen Testamente ausgeschieden bezw. auch für unecht erklärt hat. Insbesondere scheinen die Predigt und Apokalypse des Petrus, sowie der Brief des Barnabas, dessen Verfasser er unter die siebzig Jünger rechnet, von ihm den apostolischen Schriften zugerechnet worden zu sein. [2] Schliesslich darf man auch den Beweis für erbracht ansehen, dass Clemens die apostolische Schriftensammlung bereits als das neue Testament dem alten gegenübergestellt hat. [3]

Mithin könnte es scheinen, als bestehe zwischen Clemens und Irenäus inbezug auf die apostolische Schriftensammlung nur der Unterschied, dass das neue Testament des Clemens einige apostolische bezw. pseudapostolische Schriften mehr umfasst, als das des andern. Indessen bleibt jene frühere Beobachtung über das Hervortreten des alten Testamentes bei Clemens zu Recht bestehen; und sie begründet einen Unterschied zwischen ihm und Irenäus, der nicht wegzuleugnen ist. Sollte derselbe aber wirklich so zu erklären sein, dass die Evangelien, oder wenigstens die anderen apostolischen Schriften dem A. T. nicht gleichgestellt waren? (Harnack I, 356). Wir würden mit dieser Annahme erst recht in die grössten Schwierigkeiten uns verwickeln und, der einen Hälfte von Aussagen bei Clemens scheinbar gerecht werdend, uns mit anderen in Wider-

---

1) Vgl. Kutter l. c., besonders S. 108: „es ist also die apostolische Herkunft einer Schrift, die Clemens als Prinzip unbedingter Heiligkeit für die seit der Erscheinung Jesu in der Kirche vorhandene religiöse Literatur geltend macht“.

2) Nach Eus. VI, 14, 1 hat Clemens in seinen Hypotyposen Barnabas und apoc. Petri kommentiert. Das wären die einzigen Beispiele von Kommentaren über nachmals nichtkanonische Bücher aus der alten Kirche.

3) Dieser Nachweis Zahns l. c. I, 105 f. wird von Kutter S. 146 anerkannt, vgl. noch strom. III, 6, 54 nach Anführung von Mt. 25, 40 οὐχὶ δὲ τὰ αὐτὰ καὶ ἐν τῇ παλαιᾷ διαθήκῃ νομοθετεῖ prov. 19, 17.

spruch setzen. Zu jener Deutung des Sachverhaltes gelangt man aber nur, indem man unbesehen Werke aus ganz verschiedenen Literaturgattungen mit einander vergleicht.

Wir sagen dagegen: jene thatsächliche Verschiedenheit zwischen den uns erhaltenen Schriften des Irenäus und des Clemens ruht nicht auf grundsätzlichen Differenzen, sondern folgt mit innerer Notwendigkeit aus dem verschiedenen Charakter und Zwecke ihrer Werke. Irenäus will die Häretiker, insbesondre die Valentinianer und Marcioniten, widerlegen, d. h. ihnen nachweisen, dass sie vom rechten apostolischen Glauben abgefallen sind. Daher giebt er, wie wir sahen, eigentlich nur einen neutestamentlichen Schriftbeweis, um durch diesen zugleich das alte Testament wieder zu Ehren zu bringen. Er sucht also eine innerkirchliche Differenz zum Austrag zu bringen, und zwar so, dass er sich auf den auch vom Gegner eingenommenen Standpunkt stellt.

Dagegen ist das grosse dreiteilige Werk des Clemens als Apologie gedacht. Es ist an die, die draussen sind, gerichtet, an die Hellenen, besonders die Philosophen unter ihnen, gelegentlich auch an die Juden. Demgemäss wendet er sich im protrept. 8, 77 zu den προφητικαὶ oder θεῖαι γραφαί, nämlich dem alten Testament, als woher die Wahrheit zu schöpfen sei (vgl. 81 f.). Wichtiger für uns ist, dass auch die στρωματεῖς keinen andern Standpunkt einnehmen. Das erste Buch derselben beweist das hohe Alter der hebräischen Weisheit und Literatur. Darauf zurückblickend sagt Clemens strom. II, 1, 1, dass αἱ παρ' ἡμῖν γραφαί älter seien, als die Philosophie der Hellenen, und will n. 2 auch ὀλίγαι γραφαί zur Verteidigung gegen hellenische Vorwürfe anführen, in der Hoffnung, etwa auch einen Juden ἐξ ὧν ἐπίστευσεν (= A. T.), εἰς ὃν οὐκ ἐπίστευσεν nämlich zu Christus zu bekehren. Besonders charakteristisch ist aber der IV, 1, 1 angekündigte Inhalt des fünften und teilweise des sechsten Buches. In V, 14, 89—141 (vgl. schon II, 18, 78 ff.) führt er aus, wie die hellenische Philosophie alles aus dem alten Testamente gestohlen habe, und setzt in VI, 1, 2—4, 38 dies Thema fort, wobei er immer von οἱ προφῆται οἱ παρ ἡμῖν oder einfach von αἱ γραφαί (VI, 8, 14), oder von ἡ γραφὴ πᾶσα ἡ καθ' ἡμᾶς (VI, 3, 29) mit ausschliesslicher Beziehung auf das alte Testament redet.

Auch der neue gemeinsame Leitgedanke des sechsten und siebenten Buches, das Leben des rechten Gnostikers zu beschreiben, dient dem apologetischen Zwecke, die Christen bei den griechischen

Philosophen von der Anklage der ἀθεότης zu rechtfertigen (VI, 1, 1. VII, 1, 1. 9, 54. 14, 84). Weil er aber an solche sich wendet, die die Worte der Schrift noch nicht verstehen, so will er jetzt, wie er sagt, die Schilderung des χριστιανισμός nicht mit λέξεις προφητικαί unterbrechen, sondern später etwa die γραφαί anziehen. Wiederum macht es den Eindruck, dass ihm dabei wesentlich das alte Testament vorschwebe.[1]

Endlich aber ist auch unser Hauptabschnitt VII, cap. 15 ff. von gleichen Gesichtspunkten aus entworfen. Clemens schickt sich an, nachdem er den χριστιανισμός beschrieben hat, eine weitere, längst angekündigte Aufgabe zu erledigen, nämlich die Vorwürfe der Griechen und Juden abzuwehren.[2] Da er aber hierbei auch auf die Häresieen, die z. T. dieselben Vorwürfe erheben, zu sprechen kommen muss, so will er erst das hierauf Bezügliche erledigen, ehe der nächste Stromateus τὰς τῶν ἀποριῶν λύσεις bringt. Nun versucht er jedoch nicht die Häretiker zu widerlegen, sondern er redet Griechen und Juden an, um ihnen das Recht der katholischen Christen gegenüber den andern Gruppen einleuchtend zu machen. Auf Gnostiker und Marcioniten würde es freilich keinen Eindruck machen, wenn er ihnen vorwürfe, dass sie die uralten prophetischen Schriften abgedankt hätten — denn darum drehte sich ja gerade der Streit mit ihnen, ob das alte Testament auch für die Christen noch gelte —; dagegen kann er hoffen, Heiden und zumal Juden durch jenen Hinweis von dem Rechte der Katholiken zu überzeugen (VII, 16, 99). Denn auch erstere sind durch die früher gegebenen Nachweise für Alter und Ursprünglichkeit der Propheten zu einer Schätzung dieser „Schriften"

---

1) VII, 1, 1 τῶν δὲ λέξεων τῶν προφητικῶν ἐπὶ τοῦ παρόντος οὐκ ἐπιμνησθησόμεθα — μακάριοι δὲ ὡς ἀληθῶς οἱ ἐξερευνῶντες τὰ μαρτύρια κυρίου (ψ 119, 2) — μαρτυροῦσι δὲ περὶ κυρίου ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται.

2) Dies kündigt er VII, 15, 89 unmissverständlich als Inhalt des nächsten στρωματεύς an, nachdem er nicht nur IV, 1, 1, und schon II, 1, 2 diesen Plan ausgesprochen hat: ἐπὶ τούτοις ἀκόλουθον οἶμαι ὑπὲρ ὧν κατατρέχουσιν ἡμῶν Ἕλληνες ἀπολογήσασθαι ὀλίγαις συγχρωμένους γραφαῖς, sondern auch noch VI, 1, 1 diesem Thema seine Stelle unmittelbar hinter der Schilderung des gnostischen Lebens angewiesen hat: τότε ἤδη προιόντων τῶν ὑπομνημάτων κατὰ τὸν τῶν στρωματέων χαρακτῆρα, ἐπιλυτέον τά τε ὑπὸ Ἑλλήνων τά τε ὑπὸ βαρβάρων προαπορούμενα ἡμῖν περὶ τῆς τοῦ κυρίου παρουσίας. Zahn lässt Forschungen III, 113 f. diese Stellen bei Beurteilung des strom. VIII ausser Betracht und hält sich bloss an das τῶν ἑξῆς ἀπ' ἄλλης ἀρχῆς ποιησόμεθα τὸν λόγον VII, 18, 111 a. E.

geführt worden, die sie gegen deren Bestreiter unter den Christen notwendig einnehmen muss.

Ein Blick herüber auf Irenäus zeigt, dass alle diese Erörterungen bei ihm fehlen, und das nicht bloss zufällig, sondern notwendigerweise, weil die Aufgabestellung hier und dort eine andere ist, hier die apologetische, dort die polemische. Zwar kennt Clemens auch letztere Aufgabe, aber er ist in der Ausführung seines Programmes (IV, 1, 2) mindestens noch lange nicht an sie gelangt. Darum müssen die Werke des Clemens und Irenäus inbezug auf die Schriftbenutzung verschieden beurteilt werden.[1]

Dies Resultat ändert sich nicht durch die Beobachtung, dass für Clemens die apologetische Form bereits auch der eignen thetischen Darlegung dient, oder dass „das Heidentum, welches Clemens bestreitet und bekehren will, nicht sowohl das Heidentum draussen, als das Heidentum in der Kirche selbst ist“.[2] In diesem Falle kann er erst recht jene Position einnehmen, dass das alte Testament in den Vordergrund geschoben wird. Als katholischer Christ zu ebensolchen redend, kann er die Häresie dadurch nicht zwar widerlegen, aber als abgefallen erweisen, dass er einfach auf ihre Verwerfung des alten Testamentes hinweist, welches die kirchliche Bibel zum mindesten mit umfasste. Wir müssen dabei auch bedenken, dass Clemens nach Irenäus schreibt und die Erfolge des Kampfes, den das einflussreiche Werk jenes zum Siege hinausführte, hinter sich hat. Ein Haupterfolg desselben ist aber bekanntlich der gewesen, dass das erschütterte Ansehen des alten Testamentes fester als zuvor wiederhergestellt wurde. Ferner lässt sich zeigen, dass Clemens eben weil seine Apologetik dies nicht mehr im strengsten Sinne ist, öfters aus der Rolle fällt und dann so schreibt, dass neben das alte Testament Evangelien und Apostel als Autorität treten, woraus hervorgeht, dass sie das für seine Leser sind (Protrept. c. 8. 9).

Von besonderer Wichtigkeit ist es aber schliesslich, dass in dem Werke des Clemens doch einige wirklich polemische Partieen eingeschaltet sind, insbesondre der grosse Abschnitt strom. III, 4, 25 bis 18, 110 gegen die enkratitischen und libertinistischen Häretiker. Da sucht er mit diesen sich direkt auseinanderzusetzen und sie zu wider-

---

1) Dagegen finden wir die Parallelen dazu schon in den apologetischen Werken Justins.

2) Dies die in der Hauptsache richtige Beobachtung Overbecks, Histor. Zeitschr. 48 (1882), S. 457.

legen.[1] Einen solchen Abschnitt muss man deshalb besonders beachten und nicht mit den ganz anders orientierten apologetischen zusammenwerfen. Das Ergebnis aus einer Prüfung dieses Abschnitts ist überraschend. Soweit die betreffenden Gegner sich selbst auf das alte Testament berufen oder dasselbe gelten lassen, soweit geht auch Clemens auf dieses ein (4, 38 f.). Zugleich aber stehen daneben als seine Autoritäten, ja werden viel reichlicher angezogen die Evangelien, und zwar von seiner Seite ausschliesslich unsre vier (13, 93) und die apostolischen Briefe, von denen die des Paulus (einschliesslich Hebr.), Petrus (erster) und Johannes (erster) angeführt und als massgebend ohne weiteres neben Worte des Herrn gestellt werden. Dagegen beruft sich Clemens in diesem ganzen Zusammenhange niemals auf eine unapostolische, ja auch nicht auf eine der von ihm geschätzten pseudapostolischen Schriften; nur gegnerische Berufung führt ihn auf das Egypterevangelium, dessen Autorität er aber für sich ausdrücklich ablehnt (l. c.). Man braucht diesen Abschnitt nur zu lesen, um zu erkennen, dass hier nicht im mindesten zwischen A. T., Evangelien und Apostelwort eine Abstufung nach der Autorität gemacht wird. Wenn 4, 38 f. die Schriftbenutzung der Häretiker hinsichtlich des alten Testamentes mit Worten geschildert wird, wie wir sie im siebenten Buche lasen, so ergehen dann dieselben Urteile betreffs ihres neutestamentlichen Schriftbeweises. Die Libertinisten, heisst es 8, 61, bilden sich von einigen wenigen Schriftstellen (γραφαί), die sie vergewaltigen, ein, dass sie für ihre Wollust sprechen, wie z. B. von Ro. 6, 14, wogegen er 61 f. eine Fülle andrer Paulusstellen zur richtigen Erklärung dieser aufbietet; oder er sagt von Julius Cassianus: βιάζεται τὸν Παῦλον 14, 94, wie er der Sache nach dasselbe dem Tatian vorwirft, von dem er anführt, was er τὸν ἀπόστολον ἐξηγούμενος sage (12, 81); oder er führt 12, 86 ihr βιάζεσθαι evangelischer Worte an (vgl. 4, 27).

Wenn dann III, 5, 42 im Zusammenhange solch neutestamentlichen Schriftbeweises die in Buch VII, 15 ff. wiederkehrenden Formeln begegnen χρὴ — ἕπεσθαι ᾗ ἂν ὁ λόγος ἡγῆται — κατακολουθήσασι δὲ τῇ θείᾳ γραφῇ, δι' ἧς ὁδεύουσιν οἱ πεπιστευκότες, so ist da mit dem alten auch das neue Testament gemeint, und erläutert

1) Vgl. 110: ἀλλὰ γὰρ πέρα τοῦ δέοντος ἡ πρὸς τοὺς ψευδωνύμους τῆς γνώσεως ὑποκριτὰς ἀναγκαία γενομένη ἀντιλογία εἰς μακρὸν ἀπήγαγεν ἡμᾶς καὶ ἐξέτεινε τὸν λόγον. 4, 36 οὐκ ἴστε ὦ γεννάδαι — ὡς πρὸς παρόντας γὰρ εἴποιμ' ἄν.

uns dies die Aussagen des siebenten Buches. In diesem ganzen Abschnitte ist nichts, was nicht Irenäus auch könnte geschrieben haben, nichts, worin Clemens hinsichtlich des neuen Testamentes von dem prinzipiellen Standpunkte jenes Kirchenvaters sich unterschiede, vielmehr tritt die auffallendste Übereinstimmung hervor: hier wie dort die gleichen Evangelien, ebenso die Briefe des Paulus, je einer von Johannes und Petrus, und nur dass Clemens Hebr. unter die Paulinen rechnet, macht einen Unterschied aus. Der Abschnitt ist aber zu gross und zu mannigfaltig, als dass man die gemachten Beobachtungen für zufällig halten dürfte. Er beweist vielmehr, dass Clemens, wo er gegen häretische Christen schreibt, als Lehrautorität neben das alte Testament eine neue Schriftsammlung stellt, deren Hauptbestandteile unsre vier Evangelien und apostolische Briefe sind. Das bestätigt auch sein schon erwähntes Programm der Ketzerwiderlegung aus der Schrift (IV, 1, 2). Dasselbe bestimmt er näher dahin, dass er aus der Schrift den einen Gott zeigen will, „der durch Gesetz und Propheten, dazu aber auch von dem seligen Evangelium recht verkündigt worden sei". Also auch auf das Evangelium d. h. zunächst auf die vier Evangelien würde sich sein antihäretischer Schriftbeweis erstrecken. Damit sind die Apostel ebensowenig ausgeschlossen, als anderwärts das Gesetz, wo nur die Propheten genannt sind. Dass vielmehr z. B. auch die paulinischen Briefe dabei gemeint sind, beweist strom. III, 11, 76, wo Clemens nachweist, „dass der Apostel (Paulus) den Gott verkündigt, der als derselbe durch Gesetz und Propheten, wie durch das Evangelium geredet hat, — denn er kannte nur einen Vater, der durch Gesetz und Propheten geredet hatte und der durch ihn (nämlich den Apostel) verkündigt wurde (εὐαγγελισθέντα)". Dieser Nachweis aus den apostolischen Briefen würde also in seiner Polemik sicher nicht gefehlt haben. Was wollen gegenüber diesen schlichten Thatsachen die Beobachtungen über die Formen der Schriftzitate besagen! Sie sind ganz nützlich, aber um die Frage zu beantworten, welchen Wert hatten die neutestamentlichen Schriften für Clemens, reichen sie nicht im entferntesten hin.[1]

Wir können aber dies Ergebnis auch noch nach der positiven Seite hin ergänzen bezw. bestätigen. Sind innerhalb der Christenheit, auch sofern sie in Parteien zerschlagen ist, neben dem alten Testamente auch neutestamentliche Schriften für das, was christlich

1) Das betont auch Kutter l. c. S. 3—5.

ist, massgebend, dann konnte Clemens wohl auch den χριστιανισμός nicht beschreiben, ohne auf sie zurückzugehen. Nun lehnt er es allerdings VII, 1, 1 ab, Schriftbeweise einzuflechten und dies mit Worten, die uns zunächst an das alte Testament erinnerten (s. S. 142). Aber schon die sich anschliessende, offenbar an die simplices et idiotae unter den Christen adressierte Verwahrung, das Folgende werde vielen als den κυριακαὶ γραφαί fremdartig erscheinen, während es doch ἐκεῖθεν ἀναπνεῖ τε καὶ ζῇ, macht es unmöglich, bloss an das alte Testament denken. Clemens kann damit von sich nicht bloss dasselbe aussagen wollen, was von Paulus: ἡ γραφὴ αὐτῷ ἐκ τῆς παλαιᾶς ἤρτηται διαθήκης, ἐκεῖθεν ἀναπνέουσα καὶ λαλοῦσα (strom. IV, 21, 134), gehört ihm doch Paulus auch zu den seligen Aposteln, die schon alle nötige Wahrheit gesagt und den Späteren nur τὰ προπαραδεδομένα μαθεῖν übriggelassen haben (VII, 16, 103). In der That fügt er gelegentlich direkte Beziehungen auf neutestamentliche Schriften ein (9, 53. 10, 58. 11, 68. 12, 79. 81), und er hebt mehrfach hervor, dass für den Gnostiker gewiss auch der νόμος, aber in höherem Masse das Evangelium bezw. τὸ εὐαγγέλιον καὶ ὁ ἀπόστολος massgebende Norm sei; denn diese bringen erst die Vollkommenheit, die dort nur rätselhaft vorbedeutet war.[1] Am deutlichsten zeigt dies der Schluss des Abschnittes 14, 84—88. Clemens bricht (n. 84) seine Schilderung des über den πιστός erhabenen γνωστικός ab und erklärt πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα ἐκ γραφῆς μαρτύρια ἔπεισι παρατίθεσθαι (vgl. 1, 1), doch will er davon abstehen und dem Privatfleiss seiner Leser es überlassen τὰ δόγματα κατ' ἐκλογὴν τῶν γραφῶν sich für die gegebene Schilderung zu suchen d. h. also die massgebenden Belegstellen für die einzelnen Züge und Verhaltungsweisen des Gnostikers aus der Schrift zu sammeln. Doch, fährt er fort, einer Schriftstelle (μιᾶς sc. γραφῆς) will er noch gedenken, um sie mit einer Anmerkung zu versehen: λέγει γὰρ ἐν τῇ προτέρᾳ τῇ πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῇ ὁ θεῖος ἀπόστολος 1 Cor. 6, 1 f. Hierin beschreibe Paulus die Vollkommenheit des Gnostikers. Das Wort wird unter Heranziehung der folgenden paulinischen und einiger evangelischer Worte von Clemens erklärt. Da kann ja gar kein Zweifel darüber entstehen, dass für den Christen das neue Testament, ins-

1) 12, 76 νηστεύει — κατὰ τὸν νόμον — κατὰ τὴν τοῦ εὐαγγελίου τελειότητα. VII, 3, 14 den alten Menschen zu töten und den neuen auferstehen zu lassen τό τε εὐαγγέλιον ὅ τε ἀπόστολος κελεύουσιν — τοῦτ' ἦν ἄρα, ὃ ᾐνίσσετο καὶ ὁ νόμος.

besondre auch die paulinischen Briefe, Norm sind; und dass sie, wenn es sich darum handelt, was χριστιανισμός sei, um nichts weniger, ja in noch höherem Masse entscheidend sind, als das alte Testament, denn dieses hatte noch nicht die τελειότης. Da es sich freilich, wie Clemens selbst hervorhebt, in dem Zusammenhange noch nicht um τὴν τῶν δογμάτων θεωρίαν handelt, sondern um das Leben des Gnostikers (10, 59), so tritt die Schrift, wie in seinem ganzen Werke, mehr als ethische Autorität auf. Da dies aber auch von seiner Verwertung des alten Testamentes gilt, so ist dieser Thatbestand nicht etwa dahin zu deuten, dass das neue Testament nur ethische, nicht dogmatische Autorität für ihn gewesen sei.[1]

Haben wir also zuerst gesehen, welch entscheidende Stellung bei Clemens überhaupt die Schrift hat, so erkannten wir weiter, dass zu dieser Schrift Evangelien und andre apostolische Schriften gehören. Wenn aber die „prophetischen Schriften" im Vordergrunde stehen, ja gelegentlich nach ihnen als der pars potior die ganze Schrift benannt wird, so erklärte sich dies wesentlich durch den apologetischen Charakter der Clementinischen Schriftstellerei.[2]

Jetzt erst wenden wir uns der Frage zu, ob auch Clemens die heilige Schrift mit unter den Titel der Glaubens- oder Wahrheitsregel befasst. Eigentlich ist diese Frage durch das Bisherige schon so gut wie beantwortet. Ist für ihn der Herr und zwar vermittelst der von ihm herstammenden Schrift des A. u. N. T. oberster Träger und Garant der Wahrheit, so ergiebt sich von selbst, dass dieselbe Autorität auch der kritische Massstab für alles sein muss, was sich als Wahrheit ausgiebt. Indessen liegt die Sache nicht ganz so einfach, dass ohne weiteres die Schrift als Wahrheitsregel hingestellt würde. Gehen wir wieder auf das Hauptkapitel zurück. Da hiess es (VII, 16, 94), die Häretiker dankten die Schriften ab; und während die einen, dem sie ergreifenden Logos folgend, die Glaubenssätze bilden, vergewaltigten die andern die Schrift nach ihren Lüsten. Dagegen bedarf der Wahrheitsliebende seelischer Kraft, σφάλλεσθαι γὰρ ἀνάγκη

1) Vgl. dagegen auch den oben besprochenen antihäretischen Abschnitt.

2) Dass, wie Zahn, GK I, 94 urteilt, manchmal die neutestamentlichen Schriften, nämlich als inspirierte, auch mit προφητεῖαι genannt würden, halte ich nicht für nachweisbar. Jedenfalls liegt ein vollständiges Analogon in der S. 135 Anm. 3 angeführten Stelle des Alexander von Lykopolis vor, wo die alt- und neutest. Schrift unter den Titel ἡ τῶν προφητῶν φωνή befasst ist. Das ist eine Nachwirkung des apologetischen Sprachgebrauchs.

μέγιστα (= in den grössten Dingen) τοὺς μεγίστοις ἐγχειροῦντας πράγμασιν, ἣν μὴ τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας παρ' αὐτῆς λαβόντες ἔχωσι τῆς ἀληθείας. Da nun aber solche vom rechten Wege abgekommen sind, irren sie zumeist auch im Einzelnen, weil sie kein Kriterium des Wahren und Falschen haben. Hätten sie sich das verschafft, so hätten sie den göttlichen Schriften gehorcht, wie umgekehrt der von der Häresie sich Bekehrende damit, dass er „auf die Schriften hört", sich der Wahrheit wieder zuwendet (93 a. A.). Erinnern wir uns daran, dass im Folgenden (95 f.) die Schrift als κριτήριον bezeichnet und gesagt wird, dass man aus ihr sich über sie als Wahrheit vergewissere, so möchte man Schrift und Wahrheitsregel identifizieren; andrerseits heisst es wieder, dass der Besitz der Wahrheitsregel die Häretiker zu den Schriften, hier zu den alttestamentlichen, hingeführt haben würde. Mithin steht wohl die Wahrheitsregel in engster Beziehung zur Schrift, scheint aber doch von ihr unterschieden werden zu müssen. Die Schwierigkeit löst sich uns unter Heranziehung von strom. VI, 15, 123 ff. Auch dieser Abschnitt hat es bezeichnender Weise mit den Häresieen zu thun. Clemens sagt, dass die Christen sich der Wahrheit rühmen, indem sie die Belege (μαρτύρια) den Gottessprüchen entnehmen, προφητευθέντων μὲν τὸ πρῶτον, ἔπειτα δὲ σαφηνισθέντων. Von da aus kommt er auf die Häresieen zu reden, die Christum nicht nach der Überlieferung der Prophetieen verstehen (ἐκδέχεσθαι 123). Diese irren nicht bloss im einzelnen, sondern in den Hauptsachen, indem sie nicht so, wie es Gotte und dem Herrn gebührt, die Schrift brauchen und lehren. Denn ein Gotte zurückerstattetes depositum (παρακαταθήκη) ist das Verständnis und die Handhabung der in Gemässheit der Lehre des Herrn durch seine Apostel (ergangenen) göttlichen Überlieferung. Was sie heimlich vernahmen, haben die Apostel öffentlich gepredigt, indem sie die Schriften hochsinnig (d. i. nicht so äusserlich nach der ψιλὴ λέξις VII, 16, 96) verstanden (ἐκδέχεσθαι) und vornehm[1] sie lehrten καὶ κατὰ τὸν τῆς ἀληθείας κανόνα διασαφοῦντες (τὰς γραφάς), denn die Prophetie und der Heiland hätten in Parabeln geredet (124). Da nämlich die Apostel vom Herrn sagen, er habe alles in Parabeln geredet und nichts anders, da ferner, wenn alles durch ihn und nichts ohne ihn geworden sei,

1) Vgl. VII, 16, 104 f., besonders 105: 1. Cor. 4, 19 bedeute εἰ μεγαλοφρόνως (ὅπερ ἐστὶν ἀληθῶς. ἀληθείας δὲ μεῖζον οὐδὲν) τῆς γραφῆς συνίετε.

auch die Prophetie und das Gesetz durch ihn geworden sind, so seien auch diese parabolisch geredet. Jedoch sei alles richtig für die Verständigen, nämlich für alle die, welche die von ihm, dem Herrn, gegebene Auslegung (σαφηνισθεῖσαν s. o.) der Schriften, gemäss dem kirchlichen Kanon sie verstehend, festhalten: κανὼν δὲ ἐκκλησιαστικὸς ἡ συνῳδία καὶ ἡ συμφωνία νόμου τε καὶ προφητῶν τῇ κατὰ τὴν τοῦ κυρίου παρουσίαν παραδιδομένῃ διαθήκῃ (125). Eine ausgezeichnete Parallele hierzu bildet strom. VI, 11, 88, man könnte unter der Musik verstehen συμφωνίαν τὴν ἐκκλησιαστικὴν νόμου καὶ προφητῶν ὁμοῦ καὶ ἀποστόλων σὺν καὶ τῷ εὐαγγελίῳ.

Deutlich dürfte sein, wie auch hier der Begriff des κανών antihäretisch ist: er formuliert den kirchlichen Grundsatz gegenüber der Gnosis. Dagegen scheint er völlig aus dem Rahmen bisheriger Beobachtungen herauszufallen und einen formalen hermeneutischen Grundsatz über der Schrift zu benennen. Doch ist diese gewöhnliche Deutung in solcher Allgemeinheit nicht zutreffend, denn der eigentliche Zusammenhang wird nicht beachtet. Schrift ist hier wieder nur das alte Testament, die Prophetie. Um deren Verwerfung durch die gnostischen Häretiker handelt es sich. Da weist Clemens darauf hin, dass der Herr das alte Testament ausgelegt habe. Sein ganzes Lehren tritt unter den Gesichtspunkt des διασαφεῖν τὰς γραφάς (127 a. E.). Dies war seine μυστικὴ διδασκαλία, durch die er seinen Jüngern, den Aposteln, die Schrift öffnete (127, vgl. Lc. 24, 32 und VI, 9, 68). Diese von ihm, dem Herrn, gegebene Auslegung der alttestamentlichen Schrift ist der Massstab, nach dem sie zu verstehen ist, nach ihm haben auch die Apostel sie ausgelegt und ihnen nach die Kirche; nämlich nach dem Gesichtspunkt, dass der alte Bund mit dem neuen harmoniere, dass derselbe Gott dort wie hier wirksam gewesen sei, oder dass, wie es VII, 17, 107 hiess, im Grunde es nur eine διαθήκη sei.

Will man also sagen, dass hier die Wahrheitsregel ausserhalb der Schrift stehe, so gilt das höchstens für das alte Testament. Dagegen muss ein neues Testament, insofern es die Lehre des Herrn und seiner Apostel enthält, recht eigentlich zu dem „Kanon" gehören, nach dem das alte auszulegen ist. Dies verrät auch Clemens in obigem Zusammenhange, wenn er VI, 15, 126 schreibt, dass der Herr auch auf Erden μεταφορικῇ κέχρηται τῇ γραφῇ, τοιοῦτον γὰρ ἡ παραβολή: Clemens kennt eben diese Parabeln nur aus Schriften. Das bestätigt uns auch VII, 16, 103.

Dort sagt Clemens, die Häretiker könnten so leicht die den göttlichen Schriften entsprechenden Beweise aus den Schriften selber sich verschaffen. Was heisst das? Dass sie das alte Testament durch sich selbst auslegen sollen? Offenbar nicht. Sondern er wirft ihnen vor, dass sie „das, was den inspirierten Worten angemessen von den seligen Aposteln und Lehrern überliefert ist, absichtlich wegdeuten, mit menschlichen Lehren sich widersetzend der göttlichen Überlieferung" (vgl. VI, 15, 124). Das muss auf der einen Seite notwendig von dem neuen Testament verstanden werden; auf der andern Seite ist dieselbe Sache damit gemeint, für die wir sonst die Bezeichnung Wahrheitsregel fanden. Nicht minder bezeichnend ist VII, 16, 105 f. Dort wirft er den Häretikern vor, dass sie den Kanon der Kirche stehlen d. h. doch wohl widerrechtlich in ihren Besitz bringen, dies aber aus schlechten Trieben, um ihre Nächsten zu betrügen. Hier kommen wir mit der obigen Definition des „Kanons" nicht aus. Es kann nicht jener hermeneutische Grundsatz gemeint sein, von dem es gerade heisst, dass die Häretiker ihn übertreten, ihn also nicht haben. Vergleichen wir aber das gleich Folgende, wo es heisst, dass die Häretiker die „göttlichen Worte" nicht recht, sondern fehlerhaft gebrauchen und so auch die von ihnen Betrogenen um ihr Heil bringen (106), so ist klar, dass mit dem Kanon der Kirche eben die θεῖοι λόγοι gemeint sind. Da nun aber laut Clemens das alte Testament im Grossen und Ganzen von den Häretikern verworfen wurde, so muss man bei οἱ θεῖοι λόγοι vor allem an die auch in der Kirche geltenden Worte des Herrn und seiner Apostel denken, deren missbräuchliche Anführung seitens der Häretiker Clemens besonders in jenem polemischen Abschnitte an vielen Beispielen gerügt hat.

Indessen liegt die Sache auch inbetreff des alten Testamentes nicht so, als sei es selbst vom Begriffe der Wahrheitsregel ausgeschlossen. Wenn es so scheint, dann ist doch die Meinung die, dass der vom Herrn stammende Auslegungskanon nur die eigne Meinung der Prophetie verstehen lehrt. Der νομοθέτης und der εὐαγγελιστής ist ein und derselbe, kann sich folglich nicht widersprechen (III, 12, 83). Daher ist dies, dass die Gnostiker die Wahrheitsregel verletzen, identisch damit, dass sie die atl. Schrift nur oberflächlich auffassen, ihr widersprechen, ihre offenbaren Aussagen gewaltsam verdrehen. Wollten sie nur auf die eigentliche Meinung der Schrift eingehen, sie ἀληθῶς verstehen, nämlich in einem Gottes

würdigen Sinne, und Schrift aus Schrift auslegen, so würden sie ihre verkehrten Sätze leicht vermeiden (VII, 16, 96. 105). Indem also formell unter dem antignostischen Gesichtspunkte die Einheit von altem und neuem Testament für den κανών erklärt wird, sind zugleich materiell altes und neues Testament nach ihrem einheitlichen Inhalte als solcher hingestellt. Wenn z. B. Clemens VI, 15, 131 verspricht, die Lebensführung des Gnostikers κατὰ τὸν τῆς ἀληθείας κανόνα darzustellen, so meint er damit nicht bloss jenen Grundsatz der ἀκολουθία διαθηκῶν, sondern die nach jenem Grundsatze aufgefasste alt- und neutestamentliche Schrift selbst, nicht anders, als Tertullian, wenn er von der römischen bezw. von der allgemeinen Kirche an der bekannten Stelle sagt: legem et prophetas cum evangelicis et apostolicis litteris miscet (de praescr. 36). Wie wir sahen, schildert er in der That nach dieser zweiteiligen Schrift den χριστιανισμός.

Jener materiale Begriff von κανών tritt auch noch anderwärts hervor. Wenn Clemens VII, 15, 90 zunächst den „kirchlichen Kanon“ als die übernommene bekenntnismässige Verpflichtung der Christen hinstellt, welche die Gnostiker brechen, hiervon aber noch besonders „das Bekenntnis über die grössten Dinge“ heraushebt, so muss ja wohl auch ersterer als ein inhaltreiches Ganze, nur eben umfassender als letzteres, vorgestellt werden. Ebenso ist dies der Fall, wenn es mehrfach heisst, dass die eigentliche γνῶσις nach dem Kanon der Wahrheit mit der Weltschöpfung beginne.[1] Dasselbe ergiebt sich ferner im Blick auf die Synonyma des Begriffes, besonders den der παράδοσις. Diese ist recht eigentlich der Schriftinhalt selbst, in der bezeichneten Weise aus der Schrift selbst erhoben. Von der Gnosis heisst es, dass sie durch die Schriften überliefert werde (VII, 16, 105). Als θεία παράδοσις traten uns VII, 16, 103 die apostolischen Schriften entgegen (S. 150). Wenn ferner Clemens n. 95 den Häretiker als einen beschreibt, „der gegen die kirchliche παράδοσις ausschlagend zu menschlichen Parteiansichten abgesprungen ist“, so meint er auch unter jener einen gedankenmässigen Inhalt, nämlich den der Schriften, von denen es unmittelbar vorher und nachher heisst, dass der Häretiker auf sie nicht höre. VI, 7, 61 lesen wir, dass Christus durch die Propheten selbst und durch seine Auslegung derselben die

---

1) I, 1, 15 τῆς κατὰ τὴν ἐποπτικὴν θεωρίαν γνώσεως, ἣ προβήσεται ἡμῖν κατὰ τὸν εὐκλεῆ καὶ σεμνὸν τῆς παραδόσεως κανόνα ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως (ebenso VI, 18, 168 κοσμογονία IV, 1, 3). Man wird dabei mit Recht auf den Anfang der Bibel hinweisen dürfen (Kattenbusch II, 126).

gnostische παράδοσις mitgeteilt habe, wodurch einer das Gegenwärtige, Zukünftige und Vergangene erfährt. Endlich kann darauf verwiesen werden, dass dasselbe, was sonst Wahrheitsregel heisst, auch τὸ κοινὸν τῆς πίστεως genannt, und wie betreffs jenes ein παραβαίνειν, so betreffs dieses ein ὑπερβαίνειν den Häretikern vorgeworfen wird (VII, 16, 97). Dieses κοινὸν τῆς πίστεως erscheint aber nach dem Zusammenhange als eine aus der alt- und neutestamentlichen Schrift gezogene Summe von Dogmen.

Man wird also das Ergebnis über die Wahrheitsregel bei Clemens dahin zusammenfassen können, dass in dieselbe faktisch die alttestamentlich-prophetische und die neutestamentlich-apostolische Schrift mit hineingehört, so zwar, dass diese zweiteilige Schrift, die auf den einen Logos als geistigen Urheber zurückgeht, in ihrer von daher stammenden Einheit aufgefasst werden muss. Daher kann eine Verletzung des kirchlichen Kanons ebensowohl darin gesehen werden, dass man Schriften verwirft, als darin, dass man sie verkehrt auslegt. Ist nun aber die Schrift in dem kirchlichen Kanon mitenthalten, so muss dieser auch von daher genau so Ethisches und Dogmatisches umfassen, wie die Schrift; und wir verstehen, wie die Wahrheitsregel auch als Massstab für das sittliche Leben gehandhabt wird. Auf alt- und neutestamentliche Schrift geht es, wenn Clemens von dem in den Schriften ergrauten Gnostiker sagt: ὁ βίος τοῦ γνωστικοῦ οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ ἔργα καὶ λόγοι τῇ τοῦ κυρίου ἀκόλουθοι παραδόσει (VII, 16, 104).[1] Wenn nun an dieser Stelle wie auch sonst als Norm für das Leben gern das Evangelium oder der evangelische Kanon genannt wird[2], so ist das alte Testament nicht ausgeschlossen, denn die Erkenntnis des Evangeliums ist, wie wir schon oft hörten, zugleich des Gesetzes ἐξήγησις und πλήρωσις (IV, 21, 134). Die besondere Formulierung aber, die Clemens für die kirchliche Wahrheitsregel giebt, ist dadurch bedingt, dass er in einem apologetisch-dogmatischen Werke die katholischen Christen gegen solche Häretiker abgrenzen will, die das alte Testament entweder äusserlich verwerfen oder innerlich entwerten (vgl. cap. VI).

Wir sind in der glücklichen Lage, das Ergebnis vorstehender Untersuchung in seinen Grundzügen durch neueste Arbeiten bestätigen

---

1) Die unmittelbar vorausgehenden Worte sind S. 135 angeführt.

2) L. c. κατὰ τὸ εὐαγγέλιον ζῆ, IV, 4, 15 Mt. 19, 29 bedeute das gnostische Martyrium ὡς κατὰ τὸν κανόνα τοῦ εὐαγγελίου πολιτευσάμενος.

zu können. Kattenbusch urteilt über den Befund bei Clemens: „der κανὼν ἐκκλησιαστικός, die Richtschnur für die Kirche und die Richtschnur, die die Kirche bietet, sind αἱ γραφαί" (II, 122).[1] Vor allem aber sei auf H. Kutters schon mehrfach erwähnte Schrift: Clemens Alex. und das neue Testament 1897 verwiesen. Auf Grund sorgfältiger Beobachtung und Untersuchung kommt er gelegentlich zu folgenden Aufstellungen: „Diese Norm besitzt die Kirche allerdings in ihrem κανὼν τῆς ἀληθείας und das unterscheidet sie von den Häretikern. Der Begriff des κανὼν τῆς ἀληθείας ist bei Clemens nicht klar entwickelt. Er schillert zwischen der objektiven, in Schriften vorhandenen Norm und ihrer subjektiven Anwendung. Jedenfalls gehört beides eng zusammen, Schriften und kirchlicher Wahrheitsgehalt. Sie sind — auf welche Weise auch gedacht, die konstitutiven Bestandteile des κανὼν τῆς ἀληθείας" (S. 104 Anm. 2). „Die παράδοσις ἐν γραφαῖς ἁγίαις, die γνῶσις διὰ τῶν γραφῶν παραδιδομένη sind die Schriften selber in ihrer innersten vom κύριος gewirkten Wahrheit" (S. 115).[2] „παράδοσις im eigentlichen Sinne ist für Clemens nur die in den heiligen Schriften selber liegende" (S. 148). „Die παράδοσις ἐκκλησιαστική ist als eine Grösse gedacht, die ihr Mass und ihr Ziel nicht in sich selbst trägt, sondern anderswoher empfängt — von der in heiligen Schriften vorhandenen παράδοσις" (S. 114 f.).

Indessen scheint dieses Ergebnis durch die Angaben des Clemens über eine mündliche Sonderüberlieferung bedroht zu werden. Allerdings ist unverkennbar, dass hier ein eigenartiges, dem Irenäus zum Beispiel fremdes, Element in die dogmatische Autorität hineinkommt. Indessen muss man die eigentümliche Begrenzung jener Grösse beachten. Um das Resultat voranzustellen: diese apostolische münd-

---

1) Mit der bekannten Definitionsstelle (s. S. 149) setzt sich Kattenbusch allerdings nicht genügend auseinander (S. 124).

2) Nur darin differiere ich vom Verfasser, dass ich παράδοσις ἐκκλησιαστική und θεία παράδοσις u. ä. nicht bei Clemens so streng scheiden möchte, wie er; denn z. B. strom. VII, 16, 103 erscheinen die Apostel gerade als Vertreter der ἐκκλησιαστικὴ γνῶσις, vgl. auch Kutters Eingeständnis S. 111/12. Überdies verstehe ich nicht, wie der Verf. nach seiner Untersuchung dabei verbleiben kann, „dass von einem Kanon in unserm Sinne bei Clemens nicht die Rede sein kann" (S. 1). Er kann das nur unter der Voraussetzung, dass mechanische Begrenzung das Hauptmerkmal des Kanons „in unserm Sinne" ist. Dann kann aber auch bei Irenäus und Tertullian von einem Kanon „in unserm Sinne" nicht die Rede sein.

liche Überlieferung erscheint im Grunde nur als das Geheimnis der auf das alte Testament anzuwendenden allegorischen Interpretationsmethode (vgl. Kattenbusch II, 132).

Die in Betracht kommenden Stellen erlauben zunächst nicht, eine öffentliche und eine geheime Tradition zu unterscheiden.[1] Sondern, wenn man diese, für Clemens nicht ganz zutreffende, Unterscheidung machen will, so ist diese Überlieferung immer geheim. Richtiger bestimmt man sie als nicht allgemein und als ungeschrieben. Dann gilt aber auch die von den Aposteln Petrus und Jakobus, Johannes und Paulus herstammende Tradition, die Clemens strom. I, 1, 11 durch Vermittlung seiner Lehrer empfangen zu haben bekennt als eine solche, die laut n. 13 der Erlöser nur den wenigen, die es wert seien, mündlich anvertraut wissen wollte. Denn Erkenntnis und Wahrheit sind nicht eine Sache des grossen Haufens. Nicht anders aber als so wird sonst die Kenntnis der ungeschriebenen Überlieferung beschränkt.[2] Insbesondere sind es, mit Ausnahme des Paulus, dieselben Apostel, von denen Clemens in seinen Hypotyposen gesagt hat, dass ihnen der Herr nach seiner Auferstehung παρέδωκε τὴν γνῶσιν, die diese den übrigen Aposteln, diese den siebzig Jüngern, unter denen Barnabas war, überliefert hätten (Eus. hist. eccl. II, 1, 3f.). Und wiederum lesen wir strom. VI, 8, 68, dass Jakobus, Petrus, Johannes, Paulus und die übrigen Apostel wirkliche Gnostiker gewesen seien. Hier wird der Begriff auch erläutert: sie waren Gnostiker, heisst es, „denn der Gnosis voll ist die Prophetie als vom Herrn gegebene und durch den Herrn wiederum den Aposteln ausgelegte". Dem entspricht die frühere Stelle, wornach der Herr als erschienener aus den Propheten durch seine Auslegung den Aposteln die gnostische Überlieferung mitgeteilt hat, diese Gnosis aber sei κατὰ διαδοχὰς (in der Generationenfolge von Lehrer und Schüler vgl. I, 1, 11) von den Aposteln her ἀγράφως παραδοθεῖσα auf wenige gekommen (VI, 7, 61). Ebenso wird VI, 15, 131 die ἄγραφος παράδοσις als das gnostische Schriftverständnis bezeichnet, welches durch die Belehrungen des Heilandes den Aposteln übermittelt ist.[3] Nicht

---

1) Gegen Harnack I, S. 334 f. Anm.

2) So VI, 15, 129. VII, 10, 55 ἡ γνῶσις δὲ ἐκ παραδόσεως διαδιδομένη κατὰ χάριν θεοῦ τοῖς ἀξίους σφᾶς αὐτοὺς τῆς διδασκαλίας παρεχομένοις οἷον παρακαταθήκη ἐγχειρίζεται.

3) Die Stelle scheint mir freilich nicht ganz klar zu sein. Im ganzen Zusammenhange ist davon die Rede, dass die Schrift (A.T.) die Wahrheit verberge;

minder wird uns dadurch die besondre Erwähnung des Barnabas in den Hypotyposen verständlich. Nachdem Clemens strom. V, 10, 61 erklärt hat, dass die in alttestamentlicher Zeit noch verborgenen Mysterien durch die Apostel nunmehr den Heiligen mitgeteilt worden sind, wie sie dieselben vom Herrn empfangen haben, sagt er von Barnabas, dem Gefährten des eben genannten Paulus, dass er deutlich „die Spur der γνωστικὴ παράδοσις verfolge“ und führt dafür Barnabas c. 6, 8 an, wo die geistliche Deutung von exod. 33, 1. 3 als γνῶσις bezeichnet wird (n. 63). Endlich aber kann es nicht für zufällig gelten, dass strom. VII, 10, 55 die Gnosis, welche ἐκ παραδόσεως den Würdigen mitgeteilt wird, als eine παρακαταθήκη bezeichnet wird, denn als eine zurückerstattete παρακαταθήκη wurde das richtige Schriftverständnis charakterisiert (S. 148). Wort und Begriff aber gehen nachweislich auf die bekannten Stellen der Pastoralbriefe (1. Tim. 6, 20; 2. Tim. 1, 14 vgl. 2, 2) zurück, und diese erläutern uns die Vorstellung, die Clemens von der Sache hat.[1] Er ist eben noch

darum bedarf es, um sie richtig zu verstehen, der Wahrheitsregel. Zur Verdeutlichung führt er Hermas (vis. II, 1, 4) an, der das empfangene göttliche Buch Buchstabe für Buchstabe abschrieb, weil er die Silben nicht fand. Das stelle allegorisch das gewöhnliche Schriftverständnis dar, während das gnostische die Silben zu lesen verstehe. Weiter beruft er sich auf Jes. 8, 1, wornach der Prophet ein neues Buch nehmen und etwas hineinschreiben sollte, indem der Heilige damit prophezeite, dass die heilige Gnosis vermittelst der Auslegung der Schriften später kommen werde, die zu jener Zeit noch (ἔτι) ἄγραφος war, weil sie noch nicht verstanden wurde, denn von Anfang an wurde sie nur den sie Verstehenden gesagt. Nunmehr aber, da der Heiland seine Apostel belehrt hat, ἡ τῆς ἐγγράφου ἄγραφος ἤδη (nunmehr, vgl. oben das ἔτι) καὶ εἰς ἡμᾶς διαδίδοται παράδοσις καρδίαις καιναῖς κατὰ τὴν ἀνακαίνωσιν τοῦ βιβλίου τῇ δυνάμει τοῦ θεοῦ ἐγγεγραμμένη. Was soll heissen ἡ τῆς ἐγγράφου ἄγραφος παράδοσις? Von einer ἐγγρ. παραδ. ist gar nicht die Rede gewesen, wohl aber von einer ἄγρ. παρ., von der es ausserdem hiess, dass sie damals noch ungeschrieben war, woraus zu folgen scheint, dass sie nachmals geschrieben worden sei. Alles wird klar, wenn wir lesen ἡ τῆς ἀγράφου ἔγγραφος etc. Nur so auch dürfte das „gemäss der Erneuerung des Buches“ verständlich sein. Dann wäre das apostolische neue Testament die schriftliche Aufzeichnung der unter dem alten Bunde nur mündlich ergangenen Überlieferung. Dagegen spricht auch nicht das καρδίαις καιναῖς ἐγγεγραμμένη, denn auf der Neuheit der Herzen liegt der Ton; und das ἐγγεγραμμένη beweist vielmehr, dass dem Verf. nicht eine ungeschriebene, sondern gerade eine geschriebene Überlieferung vorschwebt. Doch wage ich noch nicht, von dieser Konjektur Gebrauch zu machen, da andere Stellen diese Deutung erschweren.

1) strom. II, 11, 52 zitiert Clemens 1. Tim. 6, 20 f. gegen die Gnostiker

nicht darauf verfallen, so wie Origenes, Stellen aus den apostolischen Schriften selbst, z. B. 1. Cor. 9, 9. Gal. 4, 21 ff. zur Begründung der allegorischen Auslegung heranzuziehen; sie steht ihm wirklich schon (oder noch) dadurch fest, dass er sie von seinen Lehrern, insbesondre Pantänus, als apostolisch überkommen hat. Indem wir so in dieser Grösse ungefähr dasselbe wiedererkennen, was Clemens an jenen Hauptstellen als κανὼν ἐκκλησιαστικός formulierte, folgt, dass diese Überlieferung nicht eine eigentliche Ergänzung zu den neutestamentlichen Schriften, der ἔγγραφος παράδοσις[1], noch weniger eine über ihnen stehende Norm ist, sondern ihre Bedeutung nur für das alte Testament hat. Die Apostel, die vom Herrn den Schlüssel empfangen hatten, mit dem das alte Testament zu öffnen war, sie haben nicht bloss Schriften uns hinterlassen, die von der alten Schrift her Leben und Odem haben, sondern sie haben zugleich auch jenen Schlüssel weitergegeben. Unsre Folgerungen über die kanonische Schätzung der heiligen Schrift bleiben also hiervon unberührt.

Indessen meint doch Clemens zugleich noch ein Mehreres unter jener halbdunklen Grösse, nämlich auch seine gnostische Auffassung des Christentums, wie sie sich über das Vulgärchristentum der bloss Gläubigen erhebt. Von den Mysterien, die nur im alten Testamente verborgen waren, unterscheidet Clemens neutestamentliche Mysterien (V, 10, 61), und sagt hiervon, dass die Apostel einiges ἀγράφως überlieferten[2], denn die gnostische παράδοσις konnte der Apostel nur persönlich, nicht brieflich vermitteln, daher schreibe er Röm. 15, 29: „Ich weiss aber, wenn ich zu euch komme, dass ich mit vollem Segen Christi kommen werde“ (64 cf. I, 1, 13). Aber diese Ideen stehen unter ganz besonderen Bedingungen, und sind aus der eigentümlichen Haltung seiner Theologie abzuleiten; nicht aber darf

mit der Lesart παρακαταθήκη, vgl. I, 1, 3, wo er 2. Tim. 2, 1 f. anführt. Übrigens entwickelt Hippolyt im Eingang von de Cho. et Antichr. genau dieselbe Anschauung wie Clemens und führt zu dem Zwecke die oben erwähnten Stellen der Pastoralbriefe auch mit der Lesart παρακαταθήκη an (vgl. S. 130).

1) Diesen Gegensatz muss Clemens gedacht haben, vgl. I, 1, 7 ἡ γεωργία δὲ διττή· ἡ μὲν γὰρ ἄγραφος, ἡ δὲ ἔγγραφος, und 1, 10 wem das Auge der Seele für das ihr eigentümliche Licht geblendet ist, der solle ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν τὴν ἐγγράφως τὰ ἄγραφα δηλοῦσαν gehen.

2) V, 10, 62. Hier ist natürlich (gegen Dindorf) so abzuteilen: ἦν γάρ τινα ἀγράφως παραδιδόμενα. Die weiteren Worte gehören zum Folgenden: αὐτίκα τοῖς Ἑβραίοις· καὶ γὰρ ὀφ. — φησὶν Hebr. 5, 12 ff.

diese „Überlieferung" mit der ebenso benannten, sachlich aber weit verschiedenen Grösse bei Irenäus und Tertullian vermengt werden.[1] Sie hat vielmehr ihre Analogie allein an der gnostischen Geheimüberlieferung und ist von unserm Standpunkte aus bei Clemens ebenso wie bei den Gnostikern, seinen Vorgängern, zu beurteilen, nämlich als das Zugeständnis, dass sein Christentum höherer Ordnung nicht mit unmittelbarster Deutlichkeit aus der blossen Schrift sich erheben lasse

Alles das hat bei Irenäus nichts, womit wir es vergleichen könnten. Was dagegen die vergleichbaren Partieen, besonders die Frage nach der Norm im innerchristlichen Lehrkampfe, anbetrifft, da bleibt das Verfahren des Clemens mit jenen Sonderideen unverworren. Wenn die Häretiker paulinische Worte verkehrt anführen, so bietet er nicht ungeschriebene Überlieferungen dagegen auf, sondern verweist etwa auf die darauffolgenden Worte des Paulus, die das falsche Verständnis richtigstellen (III, 8, 61), und verlangt überhaupt Berücksichtigung des Zusammenhanges aller seiner Aussagen (III, 11, 76).[2] Ferner macht er gerade in jenem Hauptabschnitte über das Verhältnis der Häretiker zur Wahrheit der Kirche keinen Gebrauch von jener Geheimüberlieferung, sondern drückt sich so aus, dass er die volle Suffizienz der nach dem Grundsatz scriptura scripturae interpres ausgelegten, altes und neues Testament umfassenden Schrift zu behaupten scheint (vgl. auch Kutter S. 148 f.). Fasst man die Sachen ins Auge, nicht die Worte, so tritt inbezug auf die antignostische Position die grosse Übereinstimmung zwischen Clemens und Irenäus hervor: Massstab und Richtscheit ist auch bei jenem, ja in fast höherem Masse noch, die Schrift, und zwar im grossen und ganzen dieselbe heilige Schrift, die Irenäus hat. Dagegen kann das Verhältnis beider Kirchenväter nicht dahin bestimmt werden,

1) Kurz gesagt ist sie eben das, was Clemens in seinen strom. schriftlich aufzeichnen will, vgl. I, 1, 11. Es ergiebt sich also eine Stufenfolge, in der immer die erst ungeschriebene Tradition aufgezeichnet wird. Erst hat der Herr den rechten Verstand des A. T. parabolisch überliefert, seine Worte haben die Apostel gedeutet und aufgeschrieben, aber ebenfalls noch parabolisch, daneben haben sie wieder den richtigen Verstand des Evangeliums mündlich weitergegeben; diese Überlieferung wiederum will Clemens aufschreiben, aber doch auch so, dass er sie nicht völlig enthüllt.

2) Kutter notiert S. 24 die sehr zutreffende Beobachtung: „Sehr geschickt und verständig ist dagegen gewöhnlich seine Beweisführung exegetischer Art gegen die Häretiker", vgl. die Beispiele S. 24 f.

dass Irenäus einen festen Massstab besessen habe, Clemens aber noch nicht.

Jede dogmengeschichtliche Untersuchung über Clemens Alexandrinus muss unter der Unvollständigkeit des Materials wie unter der eigentümlichen Haltung seiner Schriftstellerei leiden. Einmal nämlich ist gewiss, dass Clemens von den für seine στρωματεῖς vorgesehenen Thematen die eigentlich dogmatischen noch unausgeführt gelassen hat, andrerseits, dass er mit seiner Geheimniskrämerei auf Verdunkelung des Dogmatischen bewusst ausgeht (vgl. strom. VII Schluss). Hatte doch auch sein Unternehmen mit Schwierigkeiten und Verkennung zu kämpfen. Je tiefer man aber in ihn eindringt, um so deutlicher wird es einem, dass Origenes nur systematischer ausführt, was sein Lehrer kühn entworfen und angebahnt hat, und dass daher dieser vielfach erst den Clemens uns voll verstehen, seine geistige Eigenart deutlich sehen lässt. Es gilt dies auch für unsere Untersuchung.

Bei diesem letzten der grossen altkatholischen Kirchenlehrer liegt die Sache insofern einfacher, als für ihn und seine Zeit nicht nur Vorhandensein, sondern auch massgebende Bedeutung der Schrift, speziell auch des neuen Testaments, nicht bezweifelt werden kann. Man braucht sich ja nur seine Lebensgeschichte, seine literarischen, insbesondere seine exegetischen und textkritischen Arbeiten zu vergegenwärtigen, um zu erkennen, dass die heilige Schrift das A und O seiner Theologie war. Das eigentümlich Neue ist, dass wir bei ihm die Vorstellung einer geschlossenen Bibel bekommen. Denn nicht bloss führt er unzählige Male die vierteilige Schrift an, τὰ θεῖα νομικὰ καὶ προφητικά, εὐαγγελικά τε καὶ ἀποστολικὰ λόγια, wie er sie gelegentlich nennt (in prov. I, 2 L. XIII, 220), sondern er zählt ihre Bücher auch wiederholt von der Genesis bis zur Apokalypse auf, insonderheit auch die neutestamentlichen.[1] In dieser

1) Vgl. in Mt. tom. X, 15 zu dem Schriftgelehrten, der aus seinem Schatze Altes und Neues hervorbringt: οὐ μόνον τὰ καινὰ τῶν εὐαγγελίων καὶ τῶν ἀποστόλων καὶ τῆς ἀποκαλύψεως αὐτῶν λόγια, ἀλλὰ καὶ παλαιὰ τοῦ — νόμου καὶ τῶν — προφητῶν, ferner hom. 3 in ψ 36, 6 (L. XII, 190): incipe discutere a verbo Geneseos etc. — etiam inde per consequentiam de singulis quibusque scripturae divinae libris usque quo pervenias ad evangelicas apostolicasque divitias; in Jos. hom. 7, 1 zählt er sämtliche neutestamentliche Schriften auf (ähnlich in. Genes. hom. 13, 2). Er setzt die vollste Bekanntschaft damit auch in den Gemeinden voraus, vgl. noch in evang. Joann. tom. V, 3 die apostolischen Schriften und die folg. Anm.

Schrift ist ihm die Offenbarung vollständig abgeschlossen; nach den apostolischen Worten kommt nichts mehr.[1] Schon dies und die regelmässige Benennung beweist, dass das neue Testament einschliesslich der Evangelien für Origenes die apostolische Schriftensammlung ist und daran ihr Wert- und Wesensmerkmal hat. Das Netz, das ins Meer geworfen wird, so führt er in Mt. tom. X, 12, p. 31 f. aus, war vor Jesu Kommen nicht fertig, das wurde es erst ἐν τοῖς εὐαγγελίοις καὶ τοῖς Χριστοῦ διὰ τῶν ἀποστόλων λόγοις. Christus also hat durch die Apostel geredet. „Die Stimme Jesu in Paulus und Petrus", sagt er in den griechisch erhaltenen Homilien in Jerem. 17, 2 mit Berufung auf 2. Cor. 13, 3. Sachlich gleichbedeutend damit ist es, dass der heilige Geist in Paulus und Petrus und den andern Aposteln geredet hat (in Ez. hom. 2, 2).[2] So gelten ihm sämtliche Schriften des neuen Testamentes als direkt oder indirekt apostolisch[3]; und wenn er betreffs 2. Petr. und 2. und 3. Joh. Bedenken ausspricht, so heisst das, sie gelten nicht sicher für echte Schriften der betr. Apostel.[4]

Für seine Verwendung der Schrift als dogmatischer Autorität und Norm wird uns natürlich das dogmatische Hauptwerk περὶ ἀρχῶν die wichtigsten Belege bieten. Die Rücksicht auf die sogen. regula des Origenes verdunkelt in der Regel den Ausgangspunkt seines Systems. Das ist bei ihm die alt- und neutestamentliche Schrift, nicht wesentlich anders als bei Leonh. Hutter und Joh. Gerhard. Jeder Christ, so beginnt das Werk, ist davon überzeugt, dass Jesus Christus die Wahrheit ist, und dass daher die seligmachende Wissen-

---

1) Vgl. in Jes. hom. 7, 4 (L. XIII, 294): nullum enim verbum post verbum Mosis, post verbum prophetarum, multo autem amplius post verbum Jesu Christi et apostolorum eius. in Matt. comm. ser. 47 (L. IV, 297): a Genesi usque ad apostolicos libros, post quos nullis scripturis ita credendum est sicut illis.

2) 2. Cor. 13, 3 verwendet er nochmals so in sel. in psalm. zu ψ 36, 11 (L. XII, 199).

3) Vgl. die Zusammenstellung bei Eus. hist. eccl. VI, 25.

4) Vgl. Eus. l. c. 25, 12 τὰ ἀποστολικὰ ὁμολογούμενα γράμματα. Beim Hebräerbriefe half sich Origenes, der das Unwahrscheinliche paulinischer Autorschaft durchschaute, auch damit, dass er ihn für indirekt apostolisch hielt (Eus. l. c.). Bei Hebr. hatte diese Auskunft sich nicht mit einer ev. falschen Selbstbezeichnung des Briefschreibers abzufinden, wie bei 2. Petr. Hätte Hebr. sich für paulinisch ausgegeben, so wäre das Urtheil des Origenes sicherlich auf jener Mittellinie nicht stehen geblieben.

schaft nirgends anders her, als ab ipsis verbis Christi doctrinaque zu entnehmen sei. So ist also der Herr die ἀρχή, wie bei Clemens, und ebenso wie bei ihm, ist er das vermittelst der Schrift. Als Christi Worte, so fährt nämlich Origenes fort, bezeichnen wir nicht bloss die, die er als Menschgewordener gelehrt hat, sondern zugleich das, was Christus vorher in Moses und den Propheten, und was er nach seiner Himmelfahrt in seinen Aposteln geredet hat. Für das Recht, die Worte jener auf Christus zurückzuführen, zitiert er als Beweis ex divinis scripturis Hebr. 11, 24—26, inbetreff der Apostel 2. Cor. 13, 3, eine Stelle, die uns schon oben zweimal begegnete (praef. 1). Origenes stellt also offenbar die vierteilige Schrift als dogmatisches Erkenntnisprinzip voran.

Dem entspricht, dass, wie bekannt, Origenes von den vier Büchern seiner Dogmatik eines, das letzte, der Lehre von der heiligen Schrift gewidmet hat. Zu Eingang desselben, das uns auch griechisch erhalten ist, sagt er, dass die Christen für die wichtigen Dinge, um die es sich bis dahin gehandelt hat, „die Beweise (μαρτύρια) aus den von ihnen für göttlich gehaltenen Schriften, dem sogenannten alten und neuen Testamente, entnehmen, um so den Glauben zu bestätigen".[1] Da er aber noch nicht von der Schrift als göttlicher gehandelt habe, so wolle er jetzt das durchnehmen, was dazu bewege, an sie als göttliche zu glauben (c. 1), d. h. er wolle einen Beweis für ihre Inspiration liefern (c. 8 a. A.). Der Abschnitt ist ganz apologetisch gehalten. Darum muss Origenes hier von andern Gesichtspunkten ausgehen als I, praef. 1, wo er das christliche Schriftprinzip einfach formuliert. Der Abschnitt ist aber von höchstem Interesse. Zunächst sucht Origenes den Beweis zu liefern, dass die zwei Männer, Moses der Gesetzgeber, und Jesus der Lehrer, sich vor allen ihresgleichen dadurch ausgezeichnet haben, dass ihre Gesetze und Lehren auch andere Völker in weitem Umfange gewannen, und dass sie dies auch selbst von vornherein ins Auge gefasst hatten (c. 1). Sodann beweist er insonderheit aus den Erfolgen des Evangeliums, die Jesus unter aussichtslosen Umständen vorausgesagt habe, dass dessen Worte (φωναί) echte Gottesorakel (χρησμοί) seien (c. 2). Ausführlicher begründet er dann c. 3—6 die Inspiration

1) L. c. IV, 1. Wenn es da nur heisst λόγῳ τε πειρώμεθα κρατύνειν ἡμῶν τὴν πίστιν, so muss entweder λόγος mit Wort Gottes übersetzt oder ein θεοῦ vor πειρ. eingeschaltet werden.

der Propheten vor allem aus dem Eintreffen ihrer Weissagungen in Jesu Christo, hebt aber zugleich hervor, dass ebendeshalb diese ihre Göttlichkeit erst durch die Erscheinung Jesu offenkundig geworden sei (c. 6). Andrerseits beruft er sich auf die enthusiastische Empfindung, die man bei ihrem Lesen empfinde: die erste Spur des testimonium spiritus sancti.[1] Der Abschnitt schliesst mit der Warnung, sich nicht dadurch irre machen zu lassen, dass nicht alles in der Schrift auf den ersten Blick übermenschlich zu sein scheine (c. 7). Merkwürdig ist, wie die Propheten bezw. das alte Testament ganz im Vordergrunde stehen. Trotz der ausdrücklichen Nennung am Anfange tritt das neue Testament dem gegenüber zurück. Nur bei Erwähnung einer Weissagung kommt Origenes gelegentlich darauf, auch die grossartigen Erfolge der Apostel und die Wunder, die an ihnen und durch sie geschehen seien, zu erwähnen (c. 5); nur versteckt ist in dem Zusammenhange die Bezugnahme auf neutestamentliche Schriften, und überdies werden diese nur wie Evangelien charakterisiert.[2] Wollte man aber daraus eine Abstufung nach der Autorität annehmen, so käme man nicht bloss mit der erstbesprochenen Stelle, sondern mit dem ganzen Origenes in Widerspruch. Die Formulierung in IV, 1 ff. rührt einfach von der apologetischen Haltung des Abschnittes her.

Denn thatsächlich behandelt Origenes in den dogmatischen Erörterungen der ersten drei Bücher altes und neues Testament als e i n e und, fügen wir hinzu, als die einzige dogmatische Autorität. So sagt er I, 3, 1 (L. XXI, 70 f.): nos vero secundum fidem doctrinae eius, quam divinitus adspiratam pro certo habemus, eminentiorem divinioremque rationem de filio dei nullius alterius possibilitatis esse credimus exponere — nisi eius solius scripturae quae a spiritu sancto inspirata est, id est evangelicae atque apostolicae necnon legis ac prophetarum.[3] Überall begründet er die Lehre aus diesen Schriften, Sicheres aufstellend, wo sie deutlich reden, Entscheidungen

---

1) IV, 6 ὁ δὲ μετ᾽ ἐπιμελείας καὶ προσοχῆς ἐντυγχάνων τοῖς προφητικοῖς λόγοις, παθὼν ἐξ αὐτοῦ τοῦ ἀναγινώσκειν ἴχνος ἐνθουσιασμοῦ, δι᾽ ὧν πάσχει πεισθήσεται, οὐκ ἀνθρώπων εἶναι συγγράμματα τοὺς πεπιστευμένους θεοῦ λόγους.

2) L. c. 6 a. A. συναποδείκνυμεν θεοπνεύστους εἶναι τὰς προφητευούσας περὶ αὐτοῦ γραφάς· καὶ τὰ καταγγέλλοντα τὴν ἐπιδημίαν αὐτοῦ γράμματα καὶ διδασκαλίαν μετὰ πάσης δυνάμεως καὶ ἐξουσίας εἰρημένα.

3) Vgl. noch das Folgende: ex divinis scripturis — non solum ex novo sed etiam ex veteri testamento.

offen lassend, wo sie kein unzweideutiges Zeugnis bieten.[1] Zwar wagt er wohl auch Sätze durch Ableitung gemäss vernünftiger Folgerichtigkeit zu gewinnen, aber auctoritas nimmt er nur für die Aussagen der Schrift in Anspruch.[2] Mit ihr bekämpft er auch die Häretiker, ganz wie sein Lehrer und Vorgänger.

Von diesen unbestreitbaren Voraussetzungen aus suchen wir nunmehr den Beweis zu geben, dass das, was Origenes mit Ausdrücken wie κανών oder κήρυγμα benennt, auch die Schrift irgendwie meine.[3] Ich will nicht darauf den Ton legen, dass laut dem Übersetzer Origenes schon von libri canonizati und scripturae canonicae geredet und letztere als solche bestimmt hat, in quibus omnis Christianus consentit et credit (vgl. auch de princip. IV, 33 a. A.; comm. in Matth. ser. 28, L. IV, 239 f.; 46, 296), denn es ist wohl ausgemacht, dass Origenes dementsprechende griechische Ausdrücke noch nicht gebraucht hat (vgl. Zahn GK I, 126 f.). Dagegen nennt er im Zusammenhange letzterer Stelle, wie es scheint, die Schrift direkt regula fidei. Er deutet das Wort Mt. 24, 26: siehe, in der Wüste ist er, gehet nicht hinaus, auf die häretischen Reden, qui sunt omnino e x t r a s c r i p t u r a m, und überträgt dem gegenüber die angeschlossene Mahnung in die Form: nolite e x i r e d e r e g u l a f i d e i. Sehr beachtenswert erscheint mir ferner die Stelle de princ. III, 3, 4 a. A., wo er inbetreff derer, qui de Christo aliter docent quam scripturarum regula patitur, fragen möchte, ob nicht die Dämonen durch sie als ihre Werkzeuge diversos errores contra regulam christianae veritatis induxerint. Denn hier haben wir einerseits den bei Origenes selten nachweisbaren Ausdruck regula veritatis, andrerseits deutet die Korrespondenz, in der dieser Ausdruck zu dem andern:

1) Nie fällt es ihm ein, in solchen Fällen die Lücken, die die Schrift gelassen hat, etwa aus irgendwelcher Überlieferung zu ergänzen, z. B. betr. des heil. Geistes.

2) II, 5, 3, S. 179: et haec quidem sufficere debent, quae ex auctoritate assumsimus scripturarum ad refellenda ea, quae haeretici obtendere solent. Non tamen indecens videbitur, si etiam ex ratione ipsius consequentiae paucis agamus cum iis cf. I praef. 10 a. E. IV praef.

3) Im Folgenden treffe ich vielfach mit Kattenbusch zusammen, nur mit dem Unterschiede, dass dieser durchaus die Schriften selbst im Gegensatze zu dem und mit Ausschluss von dem, was man sonst regula zu nennen pflegt, als „Kanon" des Origenes hinstellen will, indem er meint, damit die Instanzen für ein wirkliches Symbol des Origenes entkräften zu können. Dieser wesentliche Unterschied bringt weitere Konsequenzen mit sich.

scripturarum regula steht, unverkennbar an, dass die Wahrheitsregel in und mit der Schriftlehre verletzt wird, in ihr also gegeben ist.[1] Ja in wie befremdend schroffer Weise Origenes gelegentlich den kirchlichen Glauben an die Schrift gebunden hat, zeigt das interessante Bruchstück aus seinem Kommentare zum Philemonbriefe (L. V, 293 ff.). Er führt dort aus, dass der Glaube an Gott auch auf alle einzelnen Geschichten der Heiligen in der Schrift sich beziehen müsse, also auf Adam, Eva, Henoch u. s. w. und ihre Geschichte: est ergo fides nostra primo quidem omnium in dominum nostrum Jesum Christum, consequenter vero etiam in omnes sanctos patriarchas, vel prophetas, vel apostolos Christi eo ordine, quo superius diximus (a. E.).

Aus der Schrift leitet sich auch das her, was Origenes sonst als kirchliche Verkündigung bezeichnet: die beiden von ihm gebrauchten Begriffe fides ecclesiae und fides scripturarum sind wesentlich identisch; jene stellt nur die Lehrsumme dar, die aus den deutlichen Aussagen der Schrift und den daraus gezogenen Folgerungen gewonnen ist.[2] Am deutlichsten lässt dies IV, 14 heraustreten, wo Origenes angiebt, welche Gegenstände der heilige Geist vor allem in den Schriften darlegen wollte, damit der Mensch κοινωνὸς τῶν ὅλων τῆς βουλῆς αὐτοῦ γένηται δογμάτων: keine andern sind es, als die, welche Origenes sonst als die ἀναγκαῖα δόγματα, als Hauptstücke der kirchlichen Verkündigung aufführt: die Lehre von Gott, seinem eingebornen Sohne, dessen Menschwerdung, ihrem Grunde und ihrer Wirkung, guten und bösen Engeln, der Welt und dem Bösen.[3] Dieselbe Beobachtung giebt die früher besprochene Stelle

1) Gute Parallelen sind comment. in Matth. ser. n. 33 (Lommatzsch IV, 252): multo autem peius arbitror esse in dogmatibus aberrare, et non secundum verissimam regulam scripturarum sentire; und in Genes. hom. 3, 5 mundus est, qui — sanam doctrinam evangelicis et apostolicis munitam regulis profert.

2) Vgl. III, 6, 6 (367) über leibliche Auferstehung: non enim — aliud quintum corpus, quod per omnia aliud sit, et diversum ab hoc nostro corpore, fides ecclesiae recipit: quoniam neque ex scripturis sanctis vel suspicionem aliquam proferre de his quis potest, neque ipsa rerum consequentia haec recipi patitur, maxime cum manifeste definiat sanctus apostolus etc. 1. Cor. 15, 42 f.

3) Noch deutlicher als im Griechischen ist das im Lateinischen, aber auch für jenen Text gilt, was Redepenning in seiner Ausg. zu diesem bemerkt: ceterum in textu locorum dogmaticorum ordinem ac seriem, quam in opere de principiis fere sequitur, aut sequendam sibi proposuerat, breviter exponit.

in Jer. hom. 5, 13 an die Hand, wo er die Aufzählung dessen, was uns sonst als Inhalt der sogen. regula begegnet, abbricht mit einem καὶ ἁπαξαπλῶς (sc. τὸν λόγον περὶ) ἑκάστου τῶν γεγραμμένων.[1] Endlich erinnern wir uns daran, dass es von dem Inhalte der mit dem Symbole so nahe verwandten Beschwörungsformeln wiederholt hiess, er sei aus der Schrift entnommen (S. 56).

Von da aus kommen wir auf die bekannte Hauptstelle I praef. 2ff Sie schliesst sich an jene Verkündigung des Schriftprinzips, mit welchem Jesus Christus selbst zum Prinzip der Wahrheit erklärt wird, unmittelbar an. Nach diesem Anfange hätte man erwarten müssen, im Weiteren eine Art biblischer Theologie zu erhalten. Aber Origenes bemerkt, dass unter denen, die Christum bekennen, nicht bloss in Neben-, sondern auch in Hauptsachen die grössten Unterschiede bestehen; darum könne man nicht sozusagen darauf los die Schrift ausschöpfen, sondern müsse wohl zuerst de his singulis, d. h. inbetreff der soeben genannten Hauptstücke, wie Gott, Jesus Christus, heiliger Geist, Engelmächte, certam lineam manifestamque regulam ponere und dann de ceteris quaerere. Oder, wie es praef. a. E. heisst, wer ein christliches Lehrsystem entwerfen will, muss die elementa ac fundamenta zuerst festlegen. Denn die Wahrheit Christi zu besitzen, geben auch die Häretiker vor. Da nun aber die kirchliche Predigt als von den Aposteln her κατὰ διαδοχάς überlieferte bis zur Zeit bewahrt wird, so ist das für Wahrheit zu halten, was in nichts ab ecclesiastica et apostolica traditione abweicht, dagegen wird die Irrlehre der Häretiker daran kund, quod diversa a prioribus sentiant (2).

Hier kann es allerdings so scheinen, als meine Origenes mit dieser Grösse etwas der Schrift gegenüber völlig Selbständiges, eine mündliche Lehre der Apostel, die als solche von der schriftlich niedergelegten zu unterscheiden wäre. Und doch wäre diese Deutung, welche die Schrift von dem, was ecclesiastica et apostolica traditio heisst, vollständig ausschlösse, ganz unzutreffend. Dagegen entscheiden schon die weiteren Vorbemerkungen (n. 3). Denn, wenn hier Origenes sagt, die Apostel hätten inbetreff des Notwendigen (d. i. jener magna et maxima) manifestissime tradiderunt, von

---

1) Vgl. damit auch, dass mitten in eine der formelhaften Reproduktionen des Glaubens (S. 53) „die aufgeschriebenen Wunder und Zeichen" Jesu eingeschaltet sind.

andern Stücken aber hätten sie gesagt, dass sie seien, das wie? aber und woher? verschwiegen: woher meint er das so bestimmt sagen zu können? worauf gründet sich vor allem seine Behauptung, dass die Apostel von etwas nicht geredet haben? Einzig auf ihre Schriften.[1] Und im Begriffe, die versprochene Lehrsumme zu geben, redet er charakteristischerweise nicht von ecclesiastica, sondern von apostolica praedicatio.[2] Nehmen wir dazu die oben gemachte Beobachtung, dass jene Formulierung des κήρυγμα von Schriftzitaten und -ausdrücken ganz durchsetzt ist, ja dass es sich selbst als eine Zusammenfassung dessen gab, was deutlich in der Schrift gelehrt werde (S. 98), so ist der Schluss unausweichlich, dass diese normative Grösse die Schrift nicht aus-, sondern einschliesst: die hellen Hauptstücke der Schrift bilden die kirchliche Verkündigung, und darum kann diese einem Lehrsystem zu Grunde gelegt werden, dessen Absicht es nach den ersten Worten ist, die im alten und neuen Testamente niedergelegte Lehre Christi darzustellen.[3] Enthält doch auch die praedicatio des Origenes im Unterschiede von den Formeln des Irenäus oder Tertullian (doch vgl. de praescr. 36) ausdrücklich Sätze über die Schrift. Gott wird charakterisiert als Urheber des alten und neuen Testamentes (n. 4)[4], und weiterhin werden Sätze über Ursprung und Auslegung der Schriften als Bestandteil des κήρυγμα aufgeführt (n. 8). Ein andermal heisst es, dass derjenige, der den Schriften nicht glaube, παρὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν ποιήσει λόγον (in Matth. XVII, 35). Das also ist das Wesen des kirchlichen Worts, dass es den Glauben an die Schriften fordert und erzielt.

---

1) Vgl. das über den heiligen Geist Gesagte I, 1, 4 und I, 3, 2 de spiritu vero sancto quod sit, multae nos scripturae docuerunt.

2) Vgl. auch n. 4 weiterhin: tum deinde honore ac dignitate patri ac filio sociatum tradiderunt spiritum sanctum, wo nur apostoli als Subjekt gedacht sein kann.

3) Vgl. über das beiderseitige Verhältnis noch Stellen wie: II, 10, 1 sed quoniam nos sermo commonuit de iudicio futuro, et de retributione ac suppliciis peccatorum, quod comminantur sanctae scripturae, et (sc. demgemäss) ecclesiastica praedicatio continet, oder c. Cels. V, 18 τὴν κεκηρυγμένην τῆς σαρκὸς ἀνάστασιν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις mit c. 22 τὸ περὶ τῆς ἀναστάσεως κατὰ τὰς γραφὰς δόγμα.

4) L. c. 4: legem et prophetas et evangelia ipse dedit, qui et apostolorum deus est et veteris et novi testamenti. Diese Formulierung, für die auch Tertullian reichliche Analogieen bietet, ist antignostisch.

Aber scheint es nicht, als ob eben damit das κήρυγμα wieder von den Schriften sich sondere, ja über sie zu stellen sei? Wir müssen dafür auf Buch IV zurückkommen. Nachdem Or. die Inspiration bewiesen hat, geht er daran, die richtige Methode der Auslegung festzustellen, indem er sich hält an den κανὼν τῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ διαδοχὴν τῶν ἀποστόλων οὐρανίου ἐκκλησίας (IV, 9). Es ist offenbar, dass er da nicht die Lehrsumme des κήρυγμα, sondern dieselbe Sache meint, die schon sein Lehrer Clemens mit dem gleichen Titel bezeichnet: die richtige Schriftauslegung. Diese stammt also von den Aposteln her. Schon deshalb dürfte sich nach dem Bisherigen ergeben, dass diese Auslegung, zumal da sie in erster Linie auf das alte Testament anzuwenden ist, nicht ausser Zusammenhange mit der apostolischen Schrift sein werde. Und in der That erklärt Origenes IV, 11, dass er seine Auslegungstheorie ἀπ' αὐτῶν τῶν λογίων ausgespürt habe, und rechtfertigt sie vor allem dadurch, dass er Beispiele für sie aus dem Verfahren des Paulus beibringt.[1] Blickt man von den hier angezogenen Schriftstellen auf den Abschnitt, den das κήρυγμα über die Schrift enthält, zurück, so erhellt auch noch aus dem lateinischen Texte, dass die betr. Aussagen aus Paulus einschliesslich Hebr. abstrahiert sind.[2] Weil die Apostel laut ihren Schriften die Schrift so ausgelegt haben, darum ist diese Auslegung die einzig richtige. So hat dieser Kanon der Schriftauslegung die Kanonizität der Schrift zur Voraussetzung und ruht erst auf ihr. Im übrigen aber ist im Auge zu behalten, dass der Begriff κανών eine sehr mannigfache Anwendung findet und gerade an jener Stelle nicht über seinen konkreten Sinn hinausgehoben werden darf. Redet doch Origenes ein andermal von dem κανὼν κατὰ τοὺς πολλοὺς τῆς ἐκκλησίας ganz allgemein als der Gottesverehrung der gewöhnlichen Christen, welche die häretische Gemeinschaft fliehen, dafür aber sich an die Kirche oder Gemeinde als die einzige und notwendige Stätte der Anbetung gebunden fühlen.[3]

---

1) IV, 12. 13, so 1. Cor. 9, 9. 10, 11. Hebr. 8, 5. Gal. 4, 21—24.

2) I, praef. 8: quod per spiritum dei scripturae conscriptae sint, ist offenbar nicht ohne Zusammenhang mit 1. Tim. 3, 16; das Folgende deutet auf Stellen wie Hebr. 8, 5. 10, 1 und zitiert Ro. 7, 14.

3) In Ev. Joh. tom. XIII, 16 zu Joh. 4, 21: es kommt die Zeit, dass ihr weder auf diesem Berge noch zu Jerusalem werdet den Vater anbeten. „Nicht auf diesem Berge", das geht auf die betrügliche Anbetung der Häretiker, das: „nicht zu Jerusalem" meine τὸν κανόνα κατὰ τοὺς πολλοὺς

Hier ist also mit den bisher gewonnenen Bedeutungen für κανών überhaupt nicht auszukommen.

Wir glauben aber für die Stellen, welche mit denen der andern altkatholischen Väter überhaupt vergleichbar sind, dargethan zu haben, dass da auch für Origenes die Schrift mit in die Glaubensregel irgendwie hineingehört. Das Gegenteil müsste auch bei ihm als voller Widersinn erscheinen. Denn hat das κήρυγμα sein oberstes Merkmal an der Apostolizität, wie kann doch die mindestens ebenso apostolische Schrift des neuen Testamentes in geringerem Grade Norm und Autorität sein, als jenes?[1] Und nirgends wird etwa den Häretikern zugestanden, dass sie mit dem κήρυγμα zwar, nicht aber ebenso mit der Schrift in Widerspruch ständen.

Was aber das anbetrifft, dass Origenes offenbar für die höchste Stufe des Christentums eine Selbständigkeit verlangt, die auch von den Schriften unabhängig geworden und zu Jesus selbst vorgedrungen ist, das hat wiederum bei den antignostischen Vätern ausser Clemens keine Parallele, sondern greift über ihre Ansichten hinaus. Es bezeichnet die eigentümliche Höhe der alexandrinischen Theologie, lässt uns aber nichts von dem bisher Gesagten zurücknehmen. Denn dieser gnostische Christ steht doch im übrigen, zumal den Häretikern gegenüber, mit dem gewöhnlichen Christen auf gemeinsamem Boden; was diesem Autorität ist, ist es auch ihm, nur dass er vermittelst seiner Autorität zur vollen Freiheit und Selbständigkeit aufgestiegen ist.

τῆς ἐκκλησίας, ὃν καὶ αὐτὸν ὁ τέλειος καὶ ἅγιος ὑπεραναβήσεται θεωρητικώτερον καὶ σαφέστερον προσκυνῶν τῷ πατρί. Unter Jerusalem und Juden versteht Origenes n. 16, mit Verweisung auf n. 13, die orthodoxe Kirche und die orthodoxen Christen. Auch sie beten Gott noch fleischlich an, fühlen sich noch äusserlich gebunden. Kattenbusch II, 146 möchte auch hier unter dem Kanon die Schriften verstehen und zieht zu dem Zwecke die nicht hierher gehörige Auslegung von Joh. 4, 15 (n. 5—7) an.

1) Wie erwähnt, beginnt die praedicatio mit einem Satze aus Hermas, dessen Herkunft dem Origenes nicht etwa unbekannt ist (vgl. vielmehr de princ. I, 3, 3 und II, 1, 5, wo er denselben mit Quellenangabe zitiert). Or. weiss ferner, dass das Buch von manchen verachtet wird (IV, 11 graec.): wie soll man es sich vorstellen, dass er diesen Satz und diese Schrift als Norm über paulinische Briefe gestellt habe? Man begeht vielfach auch protestantischerseits den Fehler, Stellen, wo das christliche Bekenntnis als Auslegungsnorm für die „Schriften" im Sinne des alten Testamentes erscheint, ohne weiteres auf alt- und neutestamentliche Schrift zu beziehen.

An Origenes seien noch einige gelegentliche Äusserungen aus dem Bereiche morgenländischer Theologie angeschlossen. In dem gegen Paulus von Samasota gerichteten Synodalbriefe sind in überaus charakteristischer Weise die Grössen „kirchlicher Kanon“ und „Schrift“ ineinander gewoben.[1] Das Schreiben beginnt: Wir haben beschlossen, den Glauben, den wir von Anfang an überkommen haben und halten als den, der überliefert ist und (demgemäss) in der katholischen und heiligen Kirche bis zum heutigen Tage successionsweise festgehalten wird, wie er von den seligen Aposteln, die sowohl Augenzeugen als auch Diener des Wortes gewesen sind (Lc. 1, 2), verkündigt wird aus Gesetz und Propheten und dem neuen Testament, diesen schriftlich zu entwerfen. Aus altem und neuem Testamente, heisst es weiter, hätten sie erkannt, dass der Sohn Gottes Gott sei, und demgemäss sei das ihr Bekenntnis und ihre Verkündigung. Wer aber dem widerstreite, τοῦτον ἀλλότριον τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ κανόνος ἡγούμεθα καὶ πᾶσαι αἱ καθολικαὶ ἐκκλησίαι συμφωνοῦσιν ἡμῖν.[2] Womit aber wird diese Doppelaussage begründet? Mit ihrem Taufbekenntnisse? Nein, sondern das Schreiben fährt fort: περὶ γὰρ τούτου γέγραπται, und nun folgen Schriftstellen, alt- und neutestamentliche, die die Gottheit des Sohnes beweisen sollen, καὶ πᾶσαι, heisst es am Schlusse, αἱ θεόπνευστοι γραφαὶ θεὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ μηνύουσιν.

Ferner sei das Lehrschreiben Bischof Alexanders von Alexandrien genannt; bei Theodoret hist. eccl. I, 4 (vgl. Hahn § 15). Dort sagt Alexander am Anfange, dass er den Glauben ὡς τῇ ἀποστολικῇ ἐκκλησίᾳ δοκεῖ entwickele, und am Schlusse ταῦτα διδάσκομεν, ταῦτα κήρυττομεν· ταῦτα τῆς ἐκκλησίας τὰ ἀποστολικὰ δόγματα, in der Mitte aber giebt er die autoritative Quelle des kirchlichen κήρυγμα zu erkennen: πρὸς δὲ τῇ εὐσεβεῖ ταύτῃ περὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ δόξῃ, καθὼς ἡμᾶς αἱ θεῖαι γραφαὶ διδάσκουσιν, ἓν πνεῦμα ἅγιον ὁμολογοῦμεν. Wie also die Schrift lehrt, so lehren und bekennen die Christen: das ist das κήρυγμα der Kirche.

---

1) Es ist für uns unwesentlich, ob das Schreiben der antiochenischen Synode von 269 zuzuschreiben ist, denn dieser Zeit gehört es jedenfalls an (auch Harnack I, 688 nimmt es für echt, näheres bei Hefele, Konziliengeschichte I², S. 138 f. Text bei Hahn § 151).

2) Diese Stelle hilft uns den Brief der antiochenischen Synode bei Eus. VII, 30 verstehen, wo die Bischöfe von Paul sagen: ἀποστὰς τοῦ κανόνος ἐπὶ κίβδηλα καὶ νόθα δόγματα μετελήλυθεν und weiterhin, er sei nicht φρόνημα καθολικὸν ἔχων.

Wir haben nun bei den noch übrigen Vätern des Abendlandes die Beziehung der Glaubensregel zur Schrift nachzuweisen. Da begegnet uns freilich in Tertullian derjenige Schriftsteller, der eine solche Beziehung völlig auszuschliessen scheint und so der eigentliche Anwalt der bis heute herrschenden Ansicht über die regula fidei ist. Aber selbst wenn bei ihm Schrift und regula völlig auseinanderfielen, so dürfte doch nach den obigen Nachweisen dies nicht mehr als die allgemeine Position der altkatholischen Kirche angesehen werden.

Auf den ersten Blick scheinen seine Ausführungen, zumal in de praescr. haeret., gar kein andres Verständnis als das hergebrachte zu gestatten. Der Grundgedanke dieser Schrift ist bekannt: es hat keinen Zweck und ist keine Pflicht für die katholischen Christen, mit den Häretikern, zumal den Gnostikern und Marcioniten, über Schrift und Schriftauslegung zu streiten, denn sie weichen ab von der regula fidei. Diese wird im Anschluss an das Taufbekenntnis dargelegt (c. 13) und dann als das gemeinsame Band beschrieben, das zunächst alle direkt apostolischen Gemeinden zur Einheit zusammenschliesst, zugleich aber die Gemeinschaft des Glaubens zwischen diesen und den später entstandenen Gemeinden herstellt: in der eiusdem sacramenti una traditio (c. 20).

Bleiben wir zunächst hierbei stehen, so geht doch schon eines aus den eignen Darlegungen Tertullians hervor, nämlich dass sein Verfahren, ohne die Schrift gegen die Häretiker vorzugehen, eine Neuerung gegenüber bisheriger Praxis war. Niemand lässt uns so anschaulich sehen, dass bis dahin der Kampf zwischen den Gnostikern und Marcioniten einerseits, der Grosskirche andrerseits mittelst der scripturae geführt worden war und allgemein noch geführt wurde, als eben Tertullian. Er erzählt uns, wie die Häretiker immer die Schrift vorhielten, ipsi de scripturis agunt, et de scripturis suadent, scripturas obtendunt (c. 14. 15). Sie erboten sich, aus ihnen ihre Lehre zu beweisen, und forderten zu Disputationen heraus. Schon hiervon sagt er: statim quosdam movent (c. 15). Die Folge sei, dass die Katholiker ebenso in der Schrift geübt zu sein suchten, wie jene. Aber es komme nichts dabei heraus. Mit Zügen, die aus dem wirklichen Leben genommen sind, beschreibt Tertullian den Erfolg solcher Disputationen: es sei schade um jedes Wort, man habe nur Ärger davon, bestärke den Gegner in seinem Irrtume, wenn er sich nicht widerlegt finde, und mache schliesslich noch die Gläubigen

irre (c. 15—18). Sprechen diese Angaben nicht lauter und beredter als bestimmte Formeln für die massgebende Autorität der Schrift in der Kirche? Belegen sie nicht, auch wenn der Titel fehlt, dass von hüben und drüben die Schrift als Norm des Christentums und der Lehre gehandhabt wurde?

Wenn nun dem gegenüber Tertullian die bekannte Parole ausgiebt: non ad scripturas provocandum est nec in his constituendum certamen (c. 19 a. A.), so ist die Voraussetzung eben diese, dass bis dahin auf die Schrift provoziert wurde, und wir erkennen, dass Tertullians gegenteiliges Verfahren eine Neuerung ist.

Ferner aber darf dasselbe nicht dahin beurteilt werden, als involviere es eine Geringerschätzung der Schrift gegenüber dem, was Tertullian als regula fidei geltend macht. Man kann ihn nicht schlimmer missverstehen; das Gegenteil davon ist seine Meinung. Von den Schriften sagt er: aus ihnen trinkt die Kirche den Glauben (c. 36), indem er in jenem Zusammenhange offenbar an die Schriftverlesung im Gottesdienste und in der Katechese denkt (vgl. apol. 39; de anima 9). Besonders c. 37 und 38 führt er die Bedeutung der Schrift für die Kirche aus. Sie ist als apostolisches Erbe die herrliche Besitzung der Kirche mit grünen Bäumen und frischen Wassern; ohne die unversehrte Schrift würden die katholischen Christen sich nicht der unverfälschten Lehre zu erfreuen haben[1], und er steigt bis zu dem Geständnis auf: quod sumus hoc sunt scripturae ab initio suo: ex illis sumus, antequam aliter fuit; antequam a vobis interpolarentur (c. 38). Eben aber weil die Schrift das heiligste Besitztum der Kirche ist, sollen die Hände der Häretiker sich nicht daran vergreifen dürfen. Zu diesem Zwecke will er untersuchen, cui competat possessio scripturarum (c. 15) und ohne die Schrift den Beweis liefern, dass die Häretiker gar kein Anrecht an die Schrift haben, quos sine scripturis probamus ad scripturas non pertinere (c. 37, vgl. c. 19), und dass demnach die katholischen Christen gar nicht verpflichtet seien, mit jenen in Schriftdiskussion sich einzulassen (c. 45). Es haben also einerseits praktische Motive, andrerseits gerade Hochschätzung der heiligen Schrift Tertullian zu seiner Neuerung bestimmt.

---

1) Vgl. c. 38: sicut illis non potuisset succedere corruptela doctrinae sine corruptela instrumentorum eius, ita et nobis integritas doctrinae non competisset sine integritate eorum, per quae doctrina tractatur.

Damit steht in Einklang die massgebende Schätzung der Schrift, die er sonst für sich und für die Kirche seiner Zeit bezeugt. Wir erinnern an seine ethischen Schriften. Sie bezeugen unzählige Male, wie man der Pflicht sich bewusst war, sein Leben an der Schrift zu normieren. Diejenigen, welche als Christen fortfuhren Götzenbilder zu fabrizieren, führten eine ganze Anzahl Schriftstellen für sich an, z. B. 1. Cor. 7, 20; 1. Thess. 4, 11 (de idol. 5). Die, welche sich bekränzten oder die Schauspiele besuchten, beriefen sich sogar darauf, dass das in der Schrift nicht speziell verboten sei (de cor. mil. 1. de spect. 3. 14. 20) u. ä. Dass aber die Schrift für das Dogma dann ebenso massgebend war, wie für das Ethos, ist selbstverständlich. Und wenn Tertullian gelegentlich sagt: totius sacramenti interest, nihil credere ab Joanne concessum, quod a Paulo sit denegatum (de pudic. 19), so wird er Gleiches in Sachen der Lehre gedacht haben. In der That belegen denn auch seine Lehrschriften zur Genüge, dass er die heilige Schrift alten und neuen Testaments sachlich als Kanon handhabt. Wie sehr er dies thut, das zeigt sich oft ganz gelegentlich. Wenn z. B. Apelles die Behauptung aufstellte, die leiblich erschienenen Engel hätten sich einen Leib aus Materie angebildet, so erwidert er: nihil de eo constat, quia scriptura non exhibet (de carne 6). Oder er verlangt, dass Praxeas seine Lehre ebenso aus der Schrift beweise, wie er (adv. Prax. 11); oder er hält ihm entgegen: sufficiat Christum filium dei mortuum dici, et hoc quia ita scriptum est (c. 29). Das ist unanfechtbare Instanz.

Besonders lehrreich ist sein Verfahren gegen die gnostischen und marcionitischen Häretiker. Tertullian operiert allerdings mehr mit der blossen Formel als andre, vor allem griechische Theologen, und er ist geneigt, sie bloss mit Kategorieen des natürlichen Denkens zu bearbeiten, aber er beruhigt sich ja selbst nicht bei dem in de praescr. vorgeschlagenen abgekürzten Verfahren, auch nicht gegenüber Gnosis und Marcion, sondern fühlt sich verpflichtet, beide auch aufs gründlichste aus der Schrift zu widerlegen. Dem gegenüber stellt sich laut seinen eigenen Aussagen jene Diskreditierung der Häretiker mittelst der kurzen regula fidei nur als eine formelle, wie Tertullian gern sagt, kompendiarische und vorläufige Abfertigung derselben dar.[1]

1) Vgl. besonders adv. Marc. I, 1: alius libellus hunc gradum sustinebit adversus haereticos, etiam sine retractatu doctrinarum revincendos, quod hoc sint de praescriptione novitatis. Nunc quatenus admittenda congressio est,

Es ist ein juristischer Kunstgriff offenbar zu dem Zwecke, den simplices quique, quae maior semper credentium pars est (adv. Prax. c. 3), ihnen, die in der Schriftdiskussion nicht mitkommen, eine bequeme Handhabe und Stütze zu geben, an die sie sich halten können. Dazu versteht sich der Jurist und der Kirchenmann in Tertullian, während der Theologe in ihm sich nicht dabei beruhigt. Dem Theologen Tertullian entschwindet dann auch die pessimistische Verzweiflung an der Schrift, aus der jenes Programm der praescriptio hervorgegangen ist. Wenn er schon de praescr. 39 zu dem kühnen Gedanken sich aufschwingt, dass nach Gottes Rat die Schrift so wie sie ist sein sollte, um den Häretikern Stoff zu bieten, weil es Häresieen geben sollte, so ergänzt er diesen Gedanken anderwärts durch die Zuversicht, dass die Gegner iisdem litteris revincibiles seien (de res. 63 a. E.), ja er sagt sogar, wenn die Häretiker nur ihre von den Heiden entlehnten Gedanken fahren liessen und allein de scripturis ihre Sätze aufstellten, dann: stare non poterunt (de res. 3). Denn es lasse sich zeigen, dass die Häretiker, die lucifugae scripturarum (de res. 63), immer nur ein paar Stellen herausreissen und damit die ganze Schrift umstürzen wollen (de pudic. 16 a. E.). Gegen dies Verfahren kann man mit guten Grundsätzen der Auslegung wohl aufkommen, wie z. B. dem: pauca multis, dubia certis, obscura manifestis adumbrantur (l. c. c. 17 a. E.) oder: oportet secundum plura intelligi pauciora (adv. Prax. 20). Wer wird hier nicht an Clemens Al. oder Irenäus erinnert? Scheint nicht der Grundgedanke von de praescr. an allen diesen Stellen vergessen zu sein?[1]

Verhält es sich so, dann steht bereits fest, dass sicher die Schrift für Tertullian in höchst denkbarem Masse Norm und Autorität gewesen ist. Sie steht dem Bekenntnisse darin keinesfalls nach. Sollte es nun wirklich ihm gelungen sein, die Schrift völlig aus dem Be-

---

interdum ne compendium praescriptionis, ubique advocatum, diffidentiae deputetur etc.

1) Nach dem oben Gesagten bedarf folgende Bemerkung Harnacks der Berichtigung: I, S. 344 Anm. 1: „Hier liegt ein Unterschied zwischen Irenäus und Tertullian. Jener streitet über die Auslegung der Schriften mit den Häretikern; dieser, obgleich er den Irenäus gelesen, verbietet solchen Streit. Er kann also die Bemühungen des Irenäus nicht für erfolgreich gehalten haben". Diese Behauptung wäre nur dann zutreffend, wenn Tertullian ausser de praescr. keine antihäretischen Schriften verfasst hätte. So aber müsste man vielleicht richtiger sagen, er kann seine eigne praescriptio nicht für erfolgreich gehalten haben.

griffe der regula auszuscheiden? Wäre es der Fall, dann krankte seine ganze Stellung an einer seltsamen Zwiespältigkeit.

Aber es ist ihm in der That nicht gelungen.

Fassen wir nämlich die regula fidei Tertullians schärfer ins Auge, so stellen sich Schwierigkeiten ein. Wenn man von der Voraussetzung ausgeht, er habe, wie das später die Meinung des Abendlandes wurde, eine feste Formel von den Aposteln hergeleitet, so bewährt sich das nicht. Schon die Freiheit und Mannigfaltigkeit seiner Anführungen der regula spricht dagegen. Dann scheint es oft wieder, als lasse er die Formel von Christus selbst rund und ganz den Aposteln überliefert sein.[1] Aber dieser Schein zerfliesst abermals, denn es wird offenbar, dass er diese institutio Christi nur in dem trinitarischen Taufbefehle wiederfindet, nicht aber etwa einer apokryphen Tradition folgt, wornach Jesus die ganze Symbolformel den Aposteln überliefert habe.[2] Indem aber ganz dasselbe, was auf die Apostel, zugleich auf Christus zurückgeführt wird, ist auch die Auskunft verwehrt, als habe er Christo die tria nomina, die Ausfüllung aber den Aposteln zugeschrieben. Sofern nun Tertullian den trinitarischen Taufbefehl nirgends andersher als aus dem evangelium, das für ihn nur geschrieben existiert, zu haben sich bewusst ist (de cor. mil. 3), rücken Schrift und regula bereits einander nahe.

Das geschieht aber noch mehr. de praescr. 44 lässt er Christum sagen: semel evangelium et eiusdem regulae doctrinam apostolis meis delegaveram, wobei das Folgende zeigt, dass er die gemeinhin so genannte regula im Auge hat, während das unmittelbar Vorausgehende zeigt (quasi nec hoc scriptum sit), dass ihm das schriftliche Evangelium vorschwebt. So rührt denn auch die apostolische doctrina und regula, deren sich die apostolischen Gemeinden erfreuen, nicht

---

1) de praescr. 9 sed in primis hoc propono, unum itaque et certum aliquid institutum esse a Christo, quod credere omni modo debeant nationes. — constabit penes nos esse id quod a Christo institutum est c. 13 a. E. haec regula a Christo, ut probabitur, instituta. Ebenso c. 37 quicunque in ea regula incedimus, quam ecclesia ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a deo tradidit. apol. 47 illam esse regulam veritatis, quae veniat a Christo transmissa per comites eius.

2) Vgl. de praescr. 20 iussit ire et docere nationes tinguendas in patrem et in filium et in spiritum sanctum; ferner die bekannte Stelle de cor. mil. 3 dehinc ter mergitamur amplius aliquid respondentes, quam dominus in evangelio determinavit. Als das also, was der Herr selbst bestimmt hat, erscheinen nur die drei Personen. Vgl. auch adv. Prax. 30 a. E. c. 26 a. E.

bloss von der mündlichen, sondern auch von der schriftlichen Predigt der Apostel her.[1] Dann aber ergiebt sich, dass die regula zum mindesten auch in den Schriften enthalten sei. Das spricht er denn auch oft genug aus. So sagt er adv. Marc. IV, 2: denique nobis fidem ex apostolis Joannes et Matthaeus insinuant, ex apostolicis Lucas et Marcus instaurant, iisdem regulis exorsi, quantum ad unicum deum attinet creatorem, et Christum eius, natum ex virgine, supplementum legis et prophetarum. In c. 5 verweist er auf die apostolischen Schriften als das vorhandene Erbe der Kirchen und sagt dann von dem kirchlichen Lucasevangelium: congruit regulae eorum, nämlich jener andern Schriften, nicht der der Marcioniten.[2] Also die neutestamentlichen Schriften enthalten die regula. Ja er lässt ein andermal, zwar ohne das Wort zu brauchen, doch deutlich erkennen, dass er schon im alten Testamente die regula fidei findet, wenn er sagt: Moysen et prophetas unum deum praedicantes creatorem, et unum Christum praedicantes eius, et utrumque iudicium poenae et salutis aeternae apud unicum deum positum, qui occidat et vivificet (adv. Marc. IV, 32). Wird aber so die regula sogar über Christus hinaus-, so wird sie ebendamit in die Schrift hineingeführt. Das Band zwischen beiden erscheint noch enger geknüpft, wenn er wiederholt den Marcioniten, welche die Apostelgeschichte verwarfen, vorrückt, sie seien dann gar nicht in der Lage, darzuthun, dass Jesus den heiligen Geist auch wirklich gesandt habe (adv. Marc. V, 2 a. E.) und dass es eine Kirche gäbe (de praescr. 22). Also genügt dafür nicht der blosse Hinweis darauf, dass spiritus sanctus und ecclesia im Bekenntnisse stehen, oder dass die Pfingstgeschichte sonst mündlich überliefert sei; sondern ohne die Schrift d. h. in diesem Falle ohne die Apostelgeschichte schweben ihm heiliger Geist und Kirche in der Luft.

Dann kann es uns nicht mehr verwundern, wirklich auch Stellen bei Tertullian zu finden, wo er in den Begriff der regula die Schrift thatsächlich mit einschliesst. Wir verweisen zuerst auf de carne Chr. 6. Tertullian bezeichnet dort den Glauben des Apelles als fides alterius regulae, aber nicht in dem Sinne dass jener die Symbolformel abgeändert habe, sondern mit Rücksicht darauf, dass er das A. T. verwarf.

---

1) De praescr. 21 ecclesias quas ipsi apostoli condiderunt, ipsi eis praedicando tam viva, quod aiunt voce, quam per epistulas postea.

2) Wie Harnack I S. 243 f. Anm. 1 die Stelle zu verstehen scheint.

Oder wo stand im Symbole Tertullians ein Wort, welches die Göttlichkeit des A. T.s aussprach? Auch die weiteren Ausführungen sind lehrreich. Tertullian will unter jenem Gesichtspunkte der „andern regula“ es dem Apelles verwehren, dass er sich für seine Lehren, wie er es that, auf atl. Stellen z. B. von Engelerscheinungen berufe. „Denn wie kommt der Glaube einer andern regula dazu, von dem Glauben, den er bekämpft, das instrumentum (doppelsinnig: Werkzeug und Schrifturkunde) für seine Beweisführungen zu entlehnen? Was hat der mit Moses zu schaffen, der den Gott Mosis verwirft?“ Diesen Vorhalt machen, das nennt er dort praescribere. Wir sehen hier in die Entstehung der darnach benannten Schrift hinein. Zugleich erkennen wir, dass sich Tert. nie bei dem blossen praescribere beruhigt. Denn er fährt fort: doch es möchten immerhin die Gnostiker jene Schriften — sich zum Gerichte — brauchen, auch so werde die Wahrheit leicht obsiegen, und er geht dazu über, jenes Argument sachlich zu entkräften.

Doch den Hauptbeweis für unsre Ansicht können wir der Schrift de praescr. selbst und zwar gerade jener berühmten Stelle in c. 36 entnehmen. Bekanntlich bezeichnet Tertullian das, was er gewöhnlich regula nennt, auch als die tessera, das Kennzeichen der Christen, oder als die institutio Christi. Sie bildet die Einheit; sie muss haben und bekennen, wer der Kirche Christi angehören will. Denn sie stammt von Christus und den Aposteln, sie gilt in den apostolischen Gemeinden und so auch in Rom. Alles das gesteht auch Harnack zu. Aber er versteht es streng von einer Formel. „Man machte in den Gemeinden, die in dem Gesichtskreise des Tertullian lagen, die gegenseitige Anerkennung und den brüderlichen Verkehr von der Zustimmung zu Formeln abhängig, die sich wesentlich mit dem römischen Taufbekenntnis deckten. Wer solch eine Formel als die seinige bekannte, galt als christlicher Bruder und hatte ein Anrecht auf den Friedensgruss, den Brudernamen und die Gastfreundschaft (Dogmengesch. I, S. 330 f., dazu verweist die Anm. auf de praescr. 20 contesseratio)“. Nun lässt Tertullian die Apostolicität der regula für Afrika durch die apostolische Gemeinde von Rom verbürgt sein. Betreffs dieser fragt er l. c. c. 36: videamus quid didicerit, quid docuerit, quid cum Africanis quoque ecclesiis contesserarit. Vor allem der letzte Ausdruck besagt zweifellos, dass er jetzt dasselbe bringen will, was er sonst als regula sacramenti u. dergl. beschreibt. Das wird vollends durch die Schluss-

worte bestätigt. Nachdem er jene Frage beantwortet hat, fährt er fort: et ita adversus hanc institutionem neminem recipit. Haec est institutio — de qua haereses prodierunt. Hier beweist der Begriff der massgebenden institutio, welche jedes aufgenommene oder aufzunehmende Mitglied anerkennen muss, dass er dieselbe Sache meint, die er sonst regula nennt. In der That gebraucht er denn auch zu Anfang des folgenden Kapitels, auf das vorige zurücksehend, das Wort regula: quicunque in ea regula incedimus, quam ecclesia ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a deo tradidit (c. 37).

Hören wir nun, was er dazwischen als doctrina, tessera und institutio der römischen Kirche beschrieben hat: unum deum novit, creatorem universitatis, et Christum Jesum ex virgine Maria filium dei creatoris et carnis resurrectionem. Soweit entspricht das etwa unsern Erwartungen. Indessen muss schon hier angemerkt werden, dass man mit dem Begriff der blossen Formel nicht weit kommt, denn obiger Satz sieht doch wohl recht anders aus, als das alte römische Bekenntnis, das er nach allgemeiner Ansicht wiedergeben soll. Auch Harnack entgeht das nicht. Aber er führt die antignostische Interpretation, um die die Formel bereichert ist, schliesslich auf die einzelnen Gemeinden bezw. deren Leiter zurück und konstatiert im allgemeinen dies, „dass die Autorität der Bekenntnisformel Sätze decken musste, die in der Formel selbst gar nicht standen“ (I, S. 331). Aber Tertullians Bericht über die institutio ist noch nicht zu Ende[1], sondern er fährt fort: legem et prophetas cum evangelicis et apostolicis litteris miscet. Inde potat fidem, eam aqua signat, sancto spiritu vestit, eucharistia pascit, martyrium exhortatur, et ita adversus etc. (s. o.). Wenn er hier sagt, dass die Kirche das alte mit dem neuen Testament verknüpfe, so setzt er natürlich dabei voraus, dass sie zunächst diese doppelte heilige Schrift hat, wie dies die folgenden Worte: inde, nämlich aus den Schriften selber, potat fidem zum Überfluss noch beweisen. Wenn er betont, dass die Kirche diese alt- und neutestamentlichen Schriften sozusagen promiscue braucht, so ist das durch den antihäretischen Gegensatz bedingt. Unter diesem Gesichtspunkte erscheint als Hauptmerkmal dies, dass die Kirche das Alte Testament nicht verwirft oder gegen das Neue Testament zurücksetzt.[2] Die weiteren Sätze benennen

1) Hahn § 7 hat leider das Folgende nicht mit abgedruckt. Dadurch wird das gewöhnliche Missverständnis befördert.

2) Dass Gnostiker und Marcioniten auch evangelische und apostolische

Taufe und Abendmahl nebst der Pflicht des Martyriums als Stücke der institutio. Mithin rechnet er hier in einer Form, die auch Harnack an Clemens Alex. erinnert, wirklich die Schriften mit ein in die regula, und auf sie wird es zurückgehen, wenn im vorausgehenden Gott als Schöpfer des Alls und Jesus als Sohn des Schöpfers bezeichnet wird. Daneben hat es nichts Auffälliges, dass unter dem Titel der regula auch die Pflicht des Martyriums erscheint. Ist gerade deren Nennung durch den antihäretischen Gegensatz bestimmt — die Gnostiker lehnten sie wohl durchweg ab —, so haben wir ja früher gesehen, dass die Beziehung auf das doppelseitige Taufgelübde Ethisches mit einschloss (vgl. cap. IX).

Ähnlich verhält es sich mit einer andern Stelle de carne Ch. 2. Hier bezeichnet es Tertullian als Pflicht des schlichten Christen: crede quod traditum est; und hält dem Marcion vor: mortuus es, qui non es Christianus, non credendo quod creditum (al. traditum) Christianos facit. — Quod credidisti aliter, illud ita erat traditum. Die herkömmliche Auffassung bezieht dies auf die ‚Formel'. Es handelt sich nämlich darum, dass Marcion die Geburt Christi leugnet. Sicherlich wird man nach Tertullians Sprachweise an das Bekenntnis mitzudenken haben, sofern es die Geburt Christi enthielt.[1] Was aber Tertullian in Wirklichkeit als das einst dem Marcion Überlieferte und dann Verworfene ihm vorhält, ist nicht das Symbol. Nicht rückt er es ihm auf, dass er aus einer apostolischen Formel das γεννηθέντα ἐκ Μαρίας ausgemerzt, sondern dass er die überlieferten Kapitel 1 und 2 des Lucasevangeliums aus seiner Bibel gestrichen habe. Also die Schrift selbst gehört in die Überlieferung hinein, deren gläubige Annahme den Christen zum Christen macht, d. h. sie gehört zur regula. Ferner dürfen wir auf die Polemik gegen Hermogenes verweisen. Diesen beschuldigt Tertullian des Abfalls von der regula veritatis, weil er lehre, dass Gott die Welt aus der Materie geschaffen habe (adv. Hermog. 1). Wäre nun die regula schlechthin mit dem Taufbekenntnisse gleichzusetzen, so bliebe jener Vorwurf unerklärlich; denn Hermogenes verstiess mit seiner Lehre nicht gegen ein bestimmtes Glied des bekannten Symbols. Doch

Schriften, d. h. ein N. T. haben, wird also vorausgesetzt und auf die Reduktion desselben durch Marcion hier nicht reflektiert. Dieselbe erscheint als unwesentlich dem gegenüber, dass auch er sein N. T. vom alten losreisst.

1) So Zahn, Das apostolische Symbolum S. 31. Auch Kattenbusch denkt neben dem Symbol nur an mündliche Tradition II, 322 S. 89.

wir erfahren den Grund jenes Vorwurfs c. 45: at enim prophetae et apostoli non ita tradunt mundum a deo factum, apparente solummodo et appropinquante materia, quia nec materiam ullam nominaverunt. Indem so gegen die Schriftlehre, verstösst Hermogenes gegen die regula veritatis oder die traditio. Die Schriften sind die litterae fidei (de praescr. 14) und haben darum ein notwendiges Verhältnis zur regula fidei.

Und nun erinnern wir schliesslich wieder an die Erweiterungen, die die regula-Relationen Tertullians, ebenso wie die eines Irenäus, gegenüber der schlichten Bekenntnisformel aufweisen. Auch sie erklärten sich nur aus der Schrift. Die Lostrennung des Bekenntnisses von ihr ist auch dem Tertullian nicht völlig gelungen; es ist allerlei hängen geblieben, um zu beweisen, dass ursprünglich Bekenntnis und Schrift eine Einheit bildeten.

Das Resultat ist also dieses: soweit die Trennung von regula fidei und Schrift dem Tertullian gelungen ist, macht er sie selbst als eine Neuerung kenntlich, erst von ihm erdacht und vorgeschlagen zum Zwecke der (kirchenrechtlichen) praescriptio haereticorum; sobald aber der Theologe Tertullian von dieser juristischen Neuerung absieht, legt auch er dafür Zeugnis ab, dass Schrift und Bekenntnis unter dem Titel der Glaubensregel zusammengefasst wurden.

Dafür, dass Tertullians eigentümlich neue Fassung der regula fidei nicht einmal in der nächsten Folgezeit sich eingebürgert hat, steht Novatian ein. Allerdings liegt es auf der Hand, dass er in seiner Schrift de trinitate sich eng an das römische Taufbekenntnis anschliesst, eine Thatsache, die zur vollen Gewissheit erhoben wird, da die Existenz des römischen Taufbekenntnisses für jene Zeit feststeht, und sein Wortlaut bekannt ist. Gerade aber angesichts dessen muss darauf hingewiesen werden, dass Novatian die Formel nicht als apostolische bezeichnet, dass er überhaupt in seiner dogmatischen Auseinandersetzung auf ihren Wortlaut keinen Wert legt. Er behandelt nämlich nicht etwa die Stücke, die in der Formel stehen, als besonders wertvoll im Vergleich zu denen, die nicht in sie aufgenommen sind.[1] Vielmehr gilt ihm nur die trinitarische Formel als Formel etwas, ja man darf sagen, dass ihm der Begriff regula

---

1) Vgl. c. 9, wo er den weiteren Inhalt des zweiten Artikels ausführt und dabei viele Stücke bringt, die nicht im römischen Symbole stehen.

veritatis nicht eigentlich an dem Symbole, sondern bloss an ihr haftet[1], und an jenem erst, sofern es über der trinitarischen Formel erbaut ist. Von dieser aber weiss er, dass sie auf den Herrn selbst zurückgeht, und er unterlässt nicht zu bemerken, dass sein Taufbefehl in der heiligen Schrift geschrieben steht.[2] Dagegen finden wir nicht, dass er von einer darüber hinausgehenden „festen" Formel wisse, die etwa die Apostel verfasst hätten. Vielmehr stellt er immer die heilige Schrift alten und neuen Testaments als seine erste und letzte Autorität hin. Auch für die trinitarische Formel würde er sich noch ausdrücklich auf sie berufen haben, wenn nicht seine Gegner dieselbe ebenso anerkannt hätten, wie er. Im übrigen aber hören wir gar nichts von einer Formel, sondern immer nur davon, dass die Schrift so und so lehrt, und die Christen demgemäss glauben.[3] Wer den heiligen Geist hat, redet nie ein Wort, das den Schriften entgegen wäre[4]; und nicht darf man einem Stück der Schriftwahrheit den Glauben versagen, ne scripturarum auctoritatem corrumpendo integritatem fidei sanctae corrupisse teneamur.[5] Allerdings berufen sich auch die Häretiker auf die Schrift. Novatian verwehrt ihnen das

1) Vgl. c. 1 regula exigit veritatis, ut primo omnium credamus in deum patrem et dominum omnipotentem, und c. 9 eadem regula veritatis docet nos credere post patrem etiam in filium dei, Christum Jesum dominum. Beide Male wird der Wortlaut des Bekenntnisses nicht genau wiedergegeben.

2) So c. 29, wo er zu dem Gliede vom heiligen Geiste nicht mit regula veritatis exigit o. ä., wie man erwarten sollte, übergeht, sondern so: sed enim ordo rationis et fidei auctoritas digestis vocibus et litteris domini (= gemäss der Ordnung in den Worten und Schriften des Herrn) admonet nos post haec credere etiam in spiritum sanctum.

3) Vgl. c. 26 a. A. Christus non homo tantum sed et deus divinarum litterarum sacris auctoritatibus appprobatur. c. 18 a. E. (Christus non solum homo) sed et deus per scripturas ostenditur, et a nobis hoc esse creditur. Ebenso c. 30 sed quia obluctantes adversus veritatem semper haeretici sincerae traditionis et catholicae fidei controversiam solent trahere, scandalizati in Christum, quod etiam deus et per scripturas asseratur, et a nobis hoc esse credatur; merito a nobis — de eo quod et deus sit Christus, sic est disputandum, ut non impediat scripturae veritatem, sed nec nostram fidem, qua unus deus et per scripturas promitur, et a nobis tenetur et creditur.

4) C. 29 in hoc spiritu positus — nemo contra scripturas ulla sua verba depromit.

5) C. 30 vgl. noch c. 17 ex quo, qui Christum, dei filium et hominis, tantummodo praesumunt hominem, non et deum, contra testamentum et vetus et novum faciunt, dum et veteris et novi testamenti auctoritatem veritatemque corrumpunt.

nicht; noch weniger zieht er sich gegenüber ihrem Schriftbeweise auf die apostolische Überlieferung zurück, wie Tertullian in de praescr. Sondern er giebt ihnen nur schuld, dass sie die offenkundigsten Schriftzeugnisse ausser Acht setzen. So widerlegt die Schrift sie leichtlich selber. Wenn die Schrift freilich nur die Stellen enthielte, auf die sie ihre Ansicht stützten, dann müsste man sich nach anderen Argumenten und Waffen umsehen: cum autem ipsa scriptura, coelesti abundans plenitudine, sese haereticorum istorum calumniis exuat, facile ipso quod scriptum est nitimur, et errores istos sine ulla dubitatione superamus (c. 24). „Wir gründen uns auf das, was geschrieben ist": und doch sollte Novatian mit regula veritatis etwas ganz anderes als die Schrift, etwas streng von ihr zu Unterscheidendes meinen? Das scheint nicht wohl denkbar. In der That ist denn auch der Begriff und das Wort regula veritatis bei ihm nicht ohne Beziehung auf die Schrift. Schon der häufige Ausdruck scripturae oder scripturarum veritas deutet, verglichen mit jenem anderen, darauf hin, dass die Wahrheitsnorm gerade in der Schrift vorhanden ist.[1] Anderwärts giebt er sogar direkt zu erkennen, dass er unter der regula veritatis einen kurzen Auszug des Schriftzeugnisses versteht.[2] Obenan aber steht ihm in der Schrift des

---

1) c. 23. c. 24 a. E. c. 30.

2) Vgl. c. 21 a. A., wo er nach ausführlichem Schriftbeweise für die Gottheit Christi fortfährt: et poteram quidem omnium scripturarum coelestium eventilare tractatus, et ingentem circa istam speciem Christi divinitatis, ut ita dixerim, silvam commovere: nisi quoniam non tam mihi contra hanc haeresim propositum est dicere, quam breviter circa personam Christi regulam veritatis aperire. Somit steht regula veritatis nicht im Gegensatze zur Schrift an sich, sondern nur zum ausgeführten Schriftbeweise, und nicht abgesehen von der Schrift, sondern aus ihr hat er die normgebende Wahrheit über Christus gewonnen, wie er denn auch alsbald wieder neue Schriftaussagen beibringt. Noch bezeichnender ist c. 11 a. E., wo er nach Anführung der mediocritates, wie der maiestates an Christo fortfährt: periculum est enim, cum utrumque legis, non utrumque sed alterum credidisse. Ex quo, quoniam utrumque in Christo legitur, utrumque credatur; ut fides ita demum vera sit, si et perfecta fuerit. Nam si ex duobus altero in fide cessante, unum, et quidem id quod est minus (sc. die schwache Menschheit Christi) ad credendum fuerit assumptum, perturbata regula veritatis temeritas ista non salutem contulerit. Wenn man also nicht die ganze Schriftwahrheit im Glauben sich aneignet, so wird damit die regula veritatis verstört. Was kann da letztere anderes sein als die Lehrsumma der Schrift? Die Richtigkeit dieser Auffassung bestätigen noch die alsbald folgenden

Herrn eignes Wort. Und so gestattet er es sich, ungeachtet des römischen Taufbekenntnisses, das Wort Christi Joh. 17, 3: das ist aber das ewige Leben, dass sie dich, dass du allein wahrer Gott bist, und den du gesandt hast, Jesum Christ erkennen, nicht bloss einmal, sondern wiederholt als regula credendi einzuführen.[1] Und noch mehr. Wie sehr die Schrift mit zum Begriffe der regula veritatis gehört, zeigt die Zurückführung derselben auf Moses c. 17 a. A.: „Was sollen wir dazu sagen, dass Moses dieselben regula veritatis vertritt und im Eingang seiner Schrift uns das überliefert hat, woraus wir lernen, dass alles geschaffen und gegründet sei durch den Sohn Gottes, d. h. durch das Wort Gottes? Denn er sagt eben das, was Johannes und die übrigen; ja vielmehr ist es so zu verstehen, dass sowohl Johannes als auch die übrigen von ihm empfangen haben (accepisse vgl. oben tradidit), was sie sagen.“ Nur von da aus erklärt es sich auch, wie Novatian am Schlusse einer Abhandlung, die die Freiheit der Christen von den jüdischen Speisegeboten biblisch rechtfertigt, die Leser ermahnen kann, dass sie nach Erkenntnis solcher Freiheit und ihrer Schranken regulam veritatis per omnia custodientes Gott danksagen durch Jesum Christum (de cib. iudaic. c. 7 a. E.).

Aus wenig späterer Zeit stammt ein weiteres römisches Denkmal, das ebenfalls noch keine Tertulliansche Schulung inbezug auf unsre Begriffe, Schrift und regula fidei, verrät, sondern ganz in den Bahnen Novatians geht. Es ist ein Bruchstück des Lehrschreibens, das Dionysius von Rom an den gleichnamigen Bischof von Alexandrien über die Trinitätslehre gerichtet hat.[2] Er wendet sich gegen die, welche τὸ σεμνότατον κήρυγμα τῆς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ dadurch

---

Worte c. 13 a. A. cur ergo dubitemus dicere, quod scriptura non dubitat exprimere? cur haesitabit fidei veritas, in quo scripturae nunquam haesitavit auctoritas?

1) Nämlich c. 16 credendi nobis talem regulam posuit, quo diceret; haec est etc. — Est ergo credendum secundum praescriptam regulam in dominum unum verum deum et in eum etc. — deo se iungit merito, ut credituris divinitatis suae formulam poneret. c. 26 definitio regulae ab ipso Christo collocatur, et dicitur Joh. 17, 3 und v. 4, der auch c. 16 noch angezogen wird. Man beachte, dass so nur Vater und Sohn als Hauptgrössen der regula erscheinen, und doch liegt dem Novatian nichts ferner, als damit an der trinitarischen Grundform rütteln zu wollen.

2) Bei Athanasius de decr. Nic. Synodi c. 26; oben nach Routh reliqu. sacr. III², 373 ff.

verletzen, dass sie gewissermassen drei Gottheiten lehren. Als κήρυγμα τῆς ἐκκλησίας erscheint die Trinität, doch mit Betonung der Monarchie. Dies κήρυγμα ist aber dargeboten von der Schrift, denn, wie es heisst, die rechten Jünger Christi kennen sehr wohl die Trinität (τριάς) als von der göttlichen Schrift verkündigt, sie wissen aber auch, dass weder das alte noch das neue Testament drei Götter lehrt (beide Male κηρύττειν p. 374). Doch auch die, welche den Sohn für ein Geschöpf hielten, seien anzuklagen. Warum? Weil τὰ θεῖα λόγια, also die Schrift, dem Sohne wohl eine Geburt, aber nicht das Geschaffenwerden zuschreibe. Die Vertreter dieser Meinung hätten die Wahrheit „verfehlt", weil sie die göttliche und prophetische Schriftstelle prov. 8, 22 κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ anders als — es die regula fidei vorschreibe? nein, sondern anders, als sie selbst ausgelegt sein wolle, verstanden hätten. Und schliesslich kommt Dionysius wieder darauf zurück, dass die göttlichen Sprüche (τὰ θεῖα λόγια) vielfach das Geboren-, aber nicht das Gemachtwerden vom Sohne aussagen: ὑφ' ὧν καταφανῶς ἐλέγχονται τὰ ψεύδη περὶ τῆς τοῦ κυρίου γεννήσεως ὑπολαμβάνοντες Aus diesem, man wird sagen müssen, Schriftbeweise folgert er schliesslich mit einem οὖν (p. 377), dass man also weder drei Götter lehren, noch die Hoheit des Herrn schmälern dürfe, sondern πεπιστευκέναι εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν υἱὸν αὐτοῦ καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα, dass aber dem Gott des Alls der Logos geeint sei nach Joh. 10, 30; 14, 10. Denn so werde sowohl die göttliche τριάς, als das heilige κήρυγμα der Monarchie gewahrt. Der Schluss ist besonders lehrreich, weil hier der Bischof unverkennbar an das Taufsymbol, insbesondere an R, anspielt und doch seinem Inhalte keine andere Würde beimisst, als die, richtiger, aber zugleich ergänzungsbedürftiger, Ausdruck der Schriftwahrheit zu sein.

Öfters begegnet uns im Ketzertaufstreite der Begriff der regula und zwar regelmässig so, dass die einfache Vertauschung desselben mit „Taufbekenntnis" ausgeschlossen, dagegen seine Beziehung auf die Schrift offenkundig ist. Wenn Cyprian ep. 70, 1 schreibt, dass die, welche die Ketzer wiedertaufen, veritatem et firmitatem catholicae regulae festhalten, so rechtfertigt er dies alsbald durch eine Reihe von Schriftstellen. Und Firmilian wirft dem römischen Bischofe vor (ep. 75, 24): nec te informare ad regulam veritatis et pacis vel apostoli praecepta potuerunt monentis et dicentis Eph. 4, 1 ff. Wie aus dem Folgenden hervorgeht, meint Firmilian vor allem dies, dass

Paulus nur von einer Taufe wisse, während Stephanus auch die Taufen der Häretiker gelten lasse und damit eine Vielheit von Taufen annehme. Indem er so dem apostolischen Schriftworte entgegen handle und lehre, verlasse er die regula veritatis.[1] Sehr lehrreiche Stellen finden sich unter den 78 Sentenzen eines damals abgehaltenen carthagischen Konzils.[2] Wo immer unser Begriff da vorkommt, zeigt es sich, dass die Schrift, insbesondere der Taufbefehl, mitgemeint ist. So sent. 29 (Eucratius a Thenis): fidem nostram et baptismatis gratiam et legis ecclesiasticae regulam dominus et deus noster Jesus Christus suo ore apostolos docens perimplevit dicens Mt. 28, 19; ferner sent. 37 (Vincentius a Thibari): si conversi ad dominum venire voluerint, habemus utique regulam veritatis, quam dominus praecepto divino mandavit apostolis dicens: Mt. 10, 8; 28, 19. Mit diesen Stellen ist zu vergleichen sent. 10 (Monnulus a Girba), ecclesiae [catholicae] matris nostrae veritas, [semper] apud nos, fratres, et mansit et manet, eo quod in baptismate est trinitas domino nostro dicente Mt. 28, 19.[3]

Anhangsweise sei noch auf die Spuren unsers Begriffes in der klementinischen Literatur hingewiesen. In der ep. Petri ad Jacobum, die den Homilien vorausgeschickt ist, bezeichnet ὁ τῆς ἀληθείας κανών die direkt apostolische Überlieferung, wie sie in den Kerygmen des Petrus vorliegt und das richtige Verständnis der Schrift vermitteln soll.[4] Dieser Begriff zeigt entschiedene Verwandtschaft mit dem sonst üblichen; doch unterscheidet er sich selbst von Tertullian

1) Umgekehrt sagt er n. 3 von den Karthagern, quod secundum regulam veritatis et sapientiam Christi hoc, de quo nunc quaeritur, disposueritis.

2) In den Werken Cyprians (Wiener Ausg. III, 1).

3) Vgl. noch die häufigen Berufungen auf die scripturae n. 4. 5. 6 (secundum scripturarum sanctarum auctoritatem) 7 (Taufbefehl) u. ö.

4) Ausgaben von Dressel 1853 und de Lagarde 1865. ep. Petri n. 1 wird der Begriff zunächst für die von Moses den Siebzig gegebene Überlieferung verwendet, die verhindern sollte und verhindert habe, dass sie von der vieldeutigen (alttestamentlichen) Schrift irregeführt würden: τὸν γὰρ αὐτὸν οἱ πανταχῇ ὁμόεθνοι τῆς μοναρχίας καὶ πολιτείας φυλάσσουσι κανόνα, κατὰ μηδένα τρόπον ἄλλως φρονεῖν ὑπὸ τῶν πολλὰ νευουσῶν γραφῶν ἐξοδευθῆναι δυνηθέντες. κατὰ γὰρ τὸν παραδοθέντα αὐτοῖς κανόνα τὰ τῶν γραφῶν ἀσύμφωνα πειρῶνται μεταῤῥυθμίζειν. Ebenso will Petrus seine Kerygmen vertrauenswürdigen Männern übergeben wissen, ἵνα οὕτως τὰς πίστεις φυλάξωσιν καὶ πανταχῇ τὸν τῆς ἀληθείας κανόνα παραδῶσιν (Lag. παραθῶσιν), ἑρμηνεύοντας τὰ πάντα πρὸς τὴν παράδοσιν ἡμῶν.

noch weit dadurch, dass er eine Schrift neben der heiligen Schrift, eben jene Predigten des Petrus, als Wahrheitsregel bezeichnet. Dagegen trifft mit der sonst von uns nachgewiesenen Bedeutung der Glaubensregel zusammen, was wir in den Recognitionen X, 42 lesen. Denn obwohl hier ebenfalls die regula veritatis als der von den Vorfahren überlieferte Verstand der Schrift auftritt, so heisst es doch andrerseits, dass man den sensus veritatis und die regula veritatis aus der autoritativen Schrift selber gewinnt.[1] Überdies aber ist zu bedenken, dass es sich in dieser apostolischen Fiktion aus häretischen Kreisen nur um die alttestamentliche Schrift und um ihre Auslegung handelt, für diese aber auch bei den orthodoxen Schriftstellern ein ausser ihr belegener Auslegungsmassstab, nämlich das Evangelium Jesu und seiner Apostel, erfordert wird. Die Frage dagegen, ob es nun wieder zum Verständnisse des apostolischen κήρυγμα noch eines weiteren Kanons bedürfe, liegt naturgemäss gar nicht im Gesichtskreise des Schriftstellers.

Aus diesen Darlegungen dürfte zur Genüge hervorgegangen sein, dass man bei dem altkatholischen Begriffe der Glaubensregel nicht von der Schrift alten wie neuen Testamentes absehen darf, sondern dass diese, allerdings in sehr verschiedenem Masse, in jenem Titel miteinbegriffen ist.

1) L. c. (ed. Gersdorf) diligenter observandum est, ut lex dei cum legitur non secundum proprii ingenii intelligentiam legatur. Sunt enim multa verba in scripturis divinis, quae possunt trahi ad eum sensum, quem sibi unusquisque sponte praesumpsit; quod fieri non oportet. Non enim sensum, quem extrinsecus attuleris alienum et extraneum debes quaerere, quem ex scripturarum auctoritate confirmes, sed ex ipsis scripturis sensum capere veritatis; et ideo oportet ab eo intelligentiam discere scripturarum, qui eam a maioribus secundum veritatem sibi traditam servat —. Cum enim ex divinis scripturis integram quis susceperit, et firmam regulam veritatis, dann darf er auch weltliche Wissenschaft zur Begründung des wahren Dogmas herbeiziehen.

VI. Zusammenfassende Erörterung über die Glaubensregel in der altkatholischen Kirche.

Die beiden vorhergehenden Abschnitte geben uns das Material an die Hand, um endlich über die regula fidei in der sogen. altkatholischen Kirche Klarheit zu gewinnen. Hat es sich weder als angängig gezeigt, den „Kanon“ mit der heiligen Schrift, noch auch ihn mit dem Taufbekenntnisse schlechthin zu identifizieren, während er doch beide Grössen unter sich begreift, so ist eben für regula fidei eine Begriffsbestimmung zu suchen, die beidem gerecht wird und zugleich dies berücksichtigt, dass das Moment des Antihäretischen mit zum Begriffe gehört. Wir sagen daher: regula fidei u. ä. ist das antihäretisch gewendete, aus der heiligen Schrift ergänzte und ausgelegte, Taufbekenntnis, diese, die Schrift selbst, miteingeschlossen; oder auch: regula fidei ist die gegen die Häretiker zur Einheit zusammengefasste heilige Schrift alten und neuen Testamentes, insofern sie den im alten Taufbekenntnisse ausgesprochenen Glauben zum Inhalte hat, dieses, das Bekenntnis selbst, miteingeschlossen. Zu der ersten Definition muss noch hinzugefügt werden, dass der Begriff auch auf selbständige Teile des christlichen Bekenntnisses angewendet wird. Beide Definitionen stimmen aber, auf die Sache gesehen, im Wesentlichen überein, nur passt die erste mehr für die abendländischen, die andere mehr für die morgenländischen Lehrer.

Diese, im Grunde also einheitliche, Definition dürfte hinreichen, um das ganze Gebiet, das von der Glaubensregel gedeckt wird, zu umspannen und alle verschiedenen Anwendungen dieses Titels zu erklären. Insbesondere wird man sich, mit jenem Begriffe ausgerüstet, anheischig machen können, jede von den bekannten Relationen der sogen. regula aus ihren Voraussetzungen zu re-

konstruieren.[1] Die von uns formulierte Definition ist nämlich weit genug, um eine Fülle von Abwandlungen zu gestatten. An den Endpunkten der Linie, innerhalb deren sich der Begriff bewegt, stehen das mechanisch fest umschriebene kurze Taufbekenntnis einerseits, die heilige Schrift in der ganzen Breite ihrer Ausdehnung und der schier unübersehbaren Fülle ihres Inhalts andrerseits. Diese beiden Endpunkte werden nie ganz erreicht. Auf der einen Seite ist es, wie wir sahen, selbst einem Tertullian nicht gelungen, die Schrift aus dem Begriffe der Glaubensregel vollständig zu entfernen; auf der andern Seite ist aber auch nie die Schrift rein für sich, so wie etwa später in der evangelischen Kirche, als Glaubensregel oder normative Autorität angesehen worden, sondern man entnahm ihr wesentlich das, was zur Bewahrung und Bewährung des alten Symbols diente. Immerhin ist innerhalb jener beiden Endpunkte für eine bunte Mannigfaltigkeit, für zahlreiche Nuancen in der Fassung der Glaubensregel Raum, je nachdem ein kirchlicher Lehrer mit der Glaubensregel mehr die Schrift oder mehr das Taufbekenntnis meinte, mehr dem einen oder dem andern Endpunkte der Linie sich näherte: dort ein Clemens Alexandrinus, hier ein Tertullian, und zwischen den beiden in der Mitte etwa ein Irenäus, doch so, dass die gemeinsame Grundlage des Begriffes sich so, wie oben geschehen, bei allen feststellen lässt.

Wir glauben in den zwei vorausgehenden Kapiteln unsern Begriff vermittelst umfassender Induktion gewonnen und daraus abstrahiert zu haben. Doch konnten wir dafür nicht alles und jedes Material, das wir aus der altkatholischen Kirche haben, verwenden, sondern in der Hauptsache nur das, welches einigermassen sichere und deutliche Beobachtungen zu machen gestattete. Nunmehr dürfen wir es wagen, auf unser Ergebnis auch an solchen Stoffen die Probe zu machen, die sich für jene Induktion nicht eigneten. Da wir durch den Stand der Frage genötigt waren, für alle diejenigen Schriftsteller, die nach gewöhnlicher Meinung die Glaubensregel in dem blossen Taufbekenntnisse gesehen haben sollen, nachzuweisen, dass sie die Schrift in jenen Begriff mit einrechneten, so werden wir jetzt nur für die umgekehrten Fälle die Probe machen und zusehen müssen, ob auch bei denen, die wesentlich die Schrift

---

1) Es sind das nach dem Gesagten in der Hauptsache immer drei: 1. das Symbol, 2. die Schrift, 3. der jeweilige häretische oder andere Gegensatz.

als Glaubensregel hinstellten, das Taufbekenntnis an diesem Begriffe partizipiert habe. Das ist um so wichtiger, als neuerdings Kattenbusch es versucht hat, die richtige Beobachtung, dass bei vielen Vätern die Schrift als „Kanon“ bezeichnet werde, bald mehr, bald minder bestimmt dahin auszudeuten, dass dann die Betreffenden kein Taufbekenntnis gehabt hätten.

Wir haben darauf hingewiesen, wie Alexander von Alexandrien mit Hilfe der Schriften den Glauben antiarianisch entwickelt (Hahn § 15). Aber damit ist die merkwürdige, längst wahrgenommene Thatsache nicht erklärt, dass er zugleich den Glauben in formelhafter Ausprägung wiedergiebt, die deutlich an ein Symbol erinnert. Unser Begriff erklärt, wie das eine durch das andere nicht ausgeschlossen wird, und giebt uns das Mittel an die Hand, aus jener Formulierung das zu Grunde liegende Symbol mit einiger Sicherheit herauszuschälen (vgl. den Anhang zu diesem Kapitel). Dasselbe gilt für Hippolyt. Wir konnten bei ihm den Begriff der apostolischen Überlieferung zunächst nicht anders verstehen, als dass die Schrift damit gemeint sei. Betrachten wir aber seine Formulierung des Schriftinhaltes näher, so erkennen wir, dass ihm dabei zugleich sein Taufbekenntnis, in diesem Falle R, vorschwebt, ungefähr genau so, wie später dem römischen Bischofe Dionysius (vgl. S. 182).

Ebenso einleuchtend ist das nun bei jenen kleinasiatischen Presbytern, die gegen Noet sich versammelten. Wenn sie nach dem Berichte des Epiphanius (Hippolyts Syntagma?) gegen ihn bekennen: auch wir preisen einen Gott — und haben einen Christus, aber so wie wir den einen Christus kennen, als Sohn Gottes, der gelitten hat, so wie er gelitten hat, gestorben ist, so wie er gestorben ist, auferstanden (am dritten Tage), aufgefahren gen Himmel, befindlich zur Rechten Gottes, kommend zu richten Lebendige und Tote: das sagen wir, als die wirs von den heiligen Schriften gelernt haben, wie wir es auch wissen (Hahn § 4), so macht es unsre Formel gewiss, dass die Art, wie der aus der Schrift abgeleitete Glaube gefasst ist, durch das Symbol jener Presbyter veranlasst ist. Endlich aber dürfte unsre Definition auch auf den originellsten der altkatholischen Schriftsteller zutreffen, nämlich auf Clemens Alexandrinus. Gewiss kommen bei ihm, wie auch anderwärts (vgl. Polykrates von Ephesus S. 127) Stellen vor, wo die Beziehung des kirchlichen Kanons zum Symbole ganz zu fehlen scheint; andrerseits aber wird uns seine ganze Theologie, wie eine grosse Anzahl einzelner Stellen

(vgl. S. 151 f.), viel verständlicher, wenn wir einmal versuchen, bei dem κ. ἀ. möglichst immer auch an das Bekenntnis zu denken. Trifft doch z. B. jene Andeutung, dass die Erkenntnis nach der Glaubensregel mit Gott dem Schöpfer beginne, nicht bloss auf den Anfang der Bibel zu, sondern auch auf den Anfang des Bekenntnisses; wiederum stimmt aber darin Cl. mit den abendländischen sogen. regulae überein. Nur das eine wird man annehmen müssen, dass für ihn in fast noch höherem Masse als für Irenäus das Bekenntnis bloss als die Hauptsumma der alt- und neutestamentlichen Schrift in Betracht kam und darum hinter jener zurücktrat.

Der Thatbestand, der bei ihm vorlag, veranlasst uns aber noch, das Merkmal des Antihäretischen an dem zusammenfassenden Begriffe der Glaubensregel besonders zu betonen. Soweit dabei das Bekenntnis in Betracht kommt, wird dasselbe eher beachtet, wenngleich auch da nicht genug, indem man nicht selten geneigt scheint, Formeln, die unter dem antihäretischen Gesichtspunkte reduziert sind, mit dem dahinterstehenden Symbole gleichzusetzen, oder antithetisch erweiterte Glieder für die Grundgestalt desselben in Anspruch zu nehmen. Wie unberechtigt dies Verfahren ist, zeigt schlagend jene berühmte Formulierung der fides Romana bei Tertullian (de praescr. 36). Wer würde hinter jenen relativ dürftigen Stücken: unum deum dominum novit, creatorem universitatis, et Christum Jesum ex virgine Maria, filium dei creatoris et carnis resurrectionem ein so reiches und andrerseits so prägnantes Symbol, wie R, vermuten? Die weitgehende Beschränkung, wie nicht minder die stellenweise Erweiterung des Bekenntnisinhaltes erklärt sich aber sofort, wenn man den antihäretischen Gesichtspunkt berücksichtigt.

Wir können das noch an einem weiteren Beispiele erläutern. Niemand wird bezweifeln, dass schon im Symbole Tertullians die Sündenvergebung stand. Und doch kommt sie auch nicht in einer einzigen Relation des Symbolinhaltes bei ihm vor, während dagegen die ἀνάστασις σαρκός ebenso niemals fehlt. Der antihäretische Charakter der regula erklärt diesen Umstand sofort: Gnostiker und Marcioniten tasteten wohl die leibliche Auferstehung, nicht aber die Sündenvergebung an. Wiederum ist es nicht zufällig, dass Cyprian, der wesentlich nur den Gegensatz zu den Novatianern im Auge hat, uns nicht eine der drei trinitarischen, sondern eben die vierte Tauffrage aufbehalten hat (s. S. 25 f.), denn um Kirche und Sündenvergebung handelte es sich in diesem neuen Streite. Daher hat

auch Cyprian offenbar aus dieser vierten Frage selbst die resurrectio carnis ausgelassen, denn dass sie zu seiner Zeit ebenso im carthagischen Symbole gestanden habe, wie vorher und nachmals, dürfte für gewiss gelten.

Fast noch wichtiger aber ist es, sich dessen bewusst zu werden, dass auch das Schriftprinzip bei jenen Vätern antihäretisch ausgeprägt ist und daher, entsprechend dem damaligen Gegensatze, in einer Form, wie sie in der nachherigen Geschichte gar nicht wieder vorkommen konnte. Dieser Punkt wird in der Regel übersehen. Clemens wie nicht minder Tertullian formulieren nämlich die Kanonizität der heiligen Schrift in der Weise, dass sie auf das alte Testament den Ton legen und seine Zugehörigkeit zur heiligen Schrift der christlichen Kirche geltend machen, während auf „die evangelischen und apostolischen Schriften" kein Accent fällt. Dies Verhältnis ist ganz analog dem, welches wir bei dem Bekenntnisse oder der bisher so genannten regula beobachteten. Daher konnte das altkatholische Schriftprinzip sogar in der Gestalt eines formalen Grundsatzes, nämlich desjenigen der Harmonie von altem und neuem Testamente, ausgesprochen werden (Clemens). Entkleiden wir aber die betreffenden Formulierungen ihres antithetischen Charakters, so ergiebt sich als zu Grunde liegende Bestimmung die, dass die heilige Schrift alten und neuen Testamentes Norm oder Kanon sei. Dieselben Väter hätten ihr Schriftprinzip unter Umständen auch nach einer andern Seite antihäretisch zugespitzt, nämlich wenn sie noch einen ernstlichen Kampf mit den Ebioniten, die den Apostel Paulus verwarfen, auszufechten gehabt hätten. In solchem Falle hätte etwa Tertullian seine Formel umgedreht und von der Kirche gesagt: evangelicas et apostolicas litteras cum lege et prophetis miscet, so dass also auf das neue Testament der Ton gefallen wäre. Doch jener Gegensatz hatte für die damalige Zeit keine Bedeutung mehr. Diese Erwägung kann uns aber lehren, was an jenen Bestimmungen über die Kanonizität der Schrift das Wesen der Sache war, und was der antihäretischen Ausprägung des Grundsatzes zuzuschreiben ist.

Nichtsdestoweniger bleiben wir dabei, dass von einem rein und streng durchgeführten Schriftprinzipe in der antignostischen Kirche nicht geredet werden kann. Es wäre dies auch psychologisch kaum zu begreifen. Denn bei der Nähe, in der man sich immerhin noch zu dem apostolischen Zeitalter befand — lebten doch noch Männer, die wirklich mit Apostelschülern Verkehr gehabt hatten —, war es

innerlich nicht möglich, dass die Schrift, nämlich die neutestamentlich-apostolische, sich scharf umrissen abhob von Lehre und Bekenntnis, wie sie in der Gegenwart der Kirche vorhanden waren; nur mit dem Wachsen der zeitlichen Entfernung konnte es und ist es auch, sogar schon in der alten Kirche, geschehen, dass die Schrift sich verselbständigte und isolirt darstellte, weil die lebendigen Verbindungsfäden eingetrocknet und abgerissen waren, die die (präsumptiv-) apostolische Kirche mit den Aposteln verbanden.[1] Ausserdem aber bedurfte es erst noch der Erkenntnis dessen, dass die Kirche von dem apostolischen Evangelium abgefallen sei, ehe die Schrift allein als regula fidei proklamiert werden konnte.

Andrerseits aber will es noch weniger gelingen, mittelst jener hergebrachten Ansicht von der Glaubensregel als einer kodifizierten, womöglich nach Sätzen zählbaren, Lehrsumme dem geschichtlichen Thatbestande gerecht zu werden. Denn wenn Harnack selbst erklärt, dass die blosse Formel in jenem Kampfe mit den Gnostikern und Marcioniten nicht ausreichte, sondern erst die entsprechende Interpretation die Thesen derselben ausschloss, wie kam man dazu, diese Interpretation mit der Formel so zu verschmelzen, dass sie an ihrer Autorität Teil hatte, und es schien, als ob die gegnerischen Lehren schon längst verurteilt seien? Diese Frage ist also gleichbedeutend mit der anderen, wie die Kirche des Gnostizismus und Marcionitismus sich ermächtigt habe. Gelingt es uns zu zeigen, dass unsre Bestimmung der Glaubensregel hierauf eine befriedigendere Antwort giebt, als die bisherige, so ist damit auf sie die entscheidende dogmengeschichtliche Probe gemacht.

Wir fragen zunächst, wie Harnack das vorstehende Problem zu lösen sucht. Man darf hierauf um so mehr gespannt sein, als er bekanntlich bemüht ist, die tiefe Kluft, welche die traditionelle (katholische) Geschichtsbetrachtung zwischen der Kirche und jenen Häretikern befestigt hat, möglichst auszufüllen bis dahin, dass er zwischen Gnostikern und kirchlichen Theologen eigentlich nicht eine grundwesentliche, sondern nur noch eine gradweise Differenz annimmt: dort wurde die Hellenisierung des Christentums in akuter Weise, hier allmählich vollzogen (I, 215). Wie ist es da wohl jenen

---

1) Freilich waren bis dahin auch schon andere Faktoren aufgekommen und erstarkt, durch welche die Schrift daran gehindert wurde, sich wirksam geltend zu machen. Vgl. cap. VII.

alten Lehrern gelungen, mitten auf der schiefen Ebene, auf der sie hinabglitten, plötzlich innezuhalten und die verhängnisvolle Bewegung zu hemmen? Welche Mittel besassen sie, um sich gegen jene geistigen Blutsverwandten so entschieden abzugrenzen, wie sie es doch laut der Geschichte gethan haben?

Harnack stellt die Sache folgendermassen dar. Von der Auffindung eines Massstabes zur Bestimmung dessen, was kirchliches Christentum sei, so sagt er, hing der Bestand der Gemeinden im 2. Jahrhundert ab. Die alte Verbürgung durch den Geist und das Halten der Gebote Jesu war fortgefallen. Es galt nun die apostolische Überlieferung zu fixieren. „In dieser Lage hat die Kirche von Rom — das geschlossene römische Taufbekenntnis als apostolisches in der Weise in Geltung gesetzt, dass sie die jeweilig nötigen antignostischen Interpretationen als selbstverständlichen Inhalt desselben proklamierte, das explicierte Bekenntnis als fides catholica resp. als Regel der Wahrheit für den Glauben bezeichnete und von seiner Anerkennung die Zugehörigkeit zur eigenen Kirche und zum Verbande der Kirchen abhängig machte. Was die römische Gemeinde praktisch ausführte, das wurde theoretisch durch Irenäus und Tertullian begründet" (S. 325 f.). „Durch die Aufstellung der Wahrheitsregel — wurden mit einem Schlage die wichtigsten gnostischen Thesen beseitigt und die Gegenlehren als apostolische sichergestellt". — „Diese Glaubenssätze — waren somit als apostolische und deshalb auch als katholische jeder Diskussion entzogen" (S. 328).[1]

Ferner erfahren wir, dass inbetreff des Inhaltes der regula Tertullian schon bedeutend über Irenäus hinausgeht: „er hebt bereits die Schöpfung des Universums aus Nichts, die Schöpfungsmittlerschaft des Logos, den Ursprung desselben vor allen Kreaturen, eine bestimmte Theorie über die Menschwerdung, die Predigt einer nova lex und einer nova promissio regni caelorum durch Christus, schliesslich auch schon die trinitarische Ökonomie Gottes innerhalb der regula hervor" (S. 330).

Schon hier dürfte schwer vorzustellen sein, wie man das alles als selbstverständlichen Inhalt des geschlossenen römischen Taufbekenntnisses hinstellen und mit einer solchen Behauptung irgend einen Erfolg haben konnte. Auch Harnack gesteht ein, dass auf

1) Die Sperrungen rühren von mir her.

diese Weise die Formel Sätze decken musste, die in ihr selbst gar nicht standen (S. 331).

Indessen finden wir in Anmerkungen versteckt noch zwei Andeutungen, welche die letzten Gründe jener Entwickelung, wie es scheint, angeben wollen, einmal den schon erwähnten Hinweis auf die persönlichen Beziehungen des Irenäus — für Tertullian ist Ähnliches weder zu ermitteln, noch anzunehmen —, sodann die Bemerkung, dass der Nachteil der gnostischen Position darin gelegen habe, dass „die Gnostiker nicht im Stande waren, die Öffentlichkeit der (d. i. ihrer) Tradition nachzuweisen und die Fortpflanzung derselben mit der Organisation der Gemeinden in enge Verbindung zu setzen" (I, 243 Anm. 1 a. E.).

Mit einem Schlage: das ist das charakteristische Stichwort für diesen Versuch, den Sieg der Kirche und Kirchenlehre über den Gnostizismus zu erklären (vgl. auch I, 357. 509). Mit einem Schlage, so heisst es, wurden die gnostischen Thesen beseitigt: als ob sie bis dahin in der Kirche heimatberechtigt gewesen wären; mit einem Schlage wurden die entgegengesetzten Meinungen dogmatisiert, als ob sie bis dahin nur für sententiae probabiles gegolten hätten. Das wäre echt katholisch gewesen. In der That meint es auch Harnack so. Seine Dogmengeschichte hat geradezu ihr wesentliches Merkmal daran, dass er bereits die alte Kirche im Lichte des späteren, römischen Katholizismus sieht und ihre so vorgestellte Entwickelung nur eben anders beurteilt, als ein Katholik. Demgemäss fühlt man sich bei obiger Darstellung ganz unwillkürlich erinnert etwa an die Art und Weise, wie Papst Pius IX. die unbefleckte Empfängnis der Maria dekretierte und so mit einem Schlage diese Lehre als apostolisch, die entgegengesetzte als häretisch festlegte. Doch das war ja in der That auch ein wirklich geführter Schlag, dessen Gedächtnis darum auch den Tafeln der Geschichte eingegraben ist. Aber von einem solchen Schlage im zweiten Jahrhundert berichtet uns keine Geschichte; auch bei Irenäus und Tertullian haben wir nichts davon gefunden. Ihre, besonders des ersteren, sorgfältige Bemühungen, die Häretiker zu widerlegen, verraten nichts davon, dass bereits seit längerer Zeit die antignostischen Sätze sichergestellt und aller Diskussion entzogen gewesen seien. Sie lehren vielmehr das Gegenteil.

Man kann es sich aber auch gar nicht deutlich machen, wie es die Kirche bezw. römische Gemeinde angefangen habe, ihr Bekenntnis

samt beliebiger Auslegung als apostolisch geltend zu machen. War das wirklich eine so einfache Sache? Handelte es sich doch damals nicht um solche Nebendinge, wie die unbefleckte Empfängnis Mariä, sondern um die ewigen Grundlagen des Christentums. Da ist denn Harnack -- nicht zwar direkt für die römische Gemeinde, wohl aber für Irenäus — auf wirkliche, wenigstens durch Apostelschüler vermittelte, Kunde vom vorgnostischen Christentum zurückgegangen (vgl. S. 94). Neuerdings aber hat er in seiner Chronologie S. 339 Anm. diese persönlichen Beziehungen des Irenäus auf ein Minimum reduziert: „ausser mit Polykarp („den er als Knabe einige Male predigen gehört“ S. 338 Anm.) hat er es mit keinem Gliede der zweiten Generation zu thun gehabt. Was er über die alten asiatischen Presbyter weiss, weiss er fast alles nur — durch das Werk des Papias“. Aber auch wenn dies Resultat, wie wir meinen, nicht haltbar sein sollte, sondern die Beziehungen des Irenäus zu den „Alten“, insbesondere zu Polykarp, reichlichere waren: stellte denn nicht die entwickelte Gnosis der kirchlichen Theologie Probleme, denen die ältere Generation noch gar nicht gegenübergestanden hatte? Und wie konnte er hoffen, mit den persönlichen Reminiscenzen, die er zu haben behauptete, auf seine Gegner irgendwie Eindruck zu machen? Jeder konnte sie als unkontrolierbar ablehnen.[1] Insbesondere boten demgegenüber die Gnostiker ihre (angeblichen) Zusammenhänge mit anderen Apostelschülern auf. Endlich aber stimmt diese ganze Theorie nicht zu dem Werke des Irenäus, dessen Charakter und Inhalt wir hinreichend dargestellt haben.

So sehen wir uns schliesslich für die eigentliche Erklärung auf jene zweite Anmerkung Harnacks angewiesen. Da heisst es zuerst, die Gnostiker hätten die Öffentlichkeit ihrer spezifischen Überlieferung nicht zu erweisen vermocht. Das klingt, als ob dagegen den kirchlichen Lehrern dieser Beweis für ihre Lehren gelungen sei. Doch ist das die Meinung Harnacks nicht, wie seine ganze Darstellung beweist. Vielmehr beurteilt er das Unternehmen der antignostischen Kirchenlehrer auch als Neubildung. Folglich kann auch hier nicht der entscheidende Punkt liegen, sondern nur in dem anderen, dass die Gnostiker nicht im Stande waren, ihre Tradition „mit der Organi-

1) Es sei nochmals betont, dass es etwas anderes, weil Besonderes und Individuelles war, wenn er den Florinus an die Unterweisungen des Polykarp erinnern konnte und erinnerte (S. 121 Anm. 1).

sation der Gemeinden in Verbindung zu setzen". Dieser Satz umschreibt nur die Thatsache, dass es den Gnostikern nicht gelungen ist, die Bischöfe für sich zu gewinnen, dass vielmehr diese, allen voran der römische, den Gnostizismus ablehnten. Dabei bedienten sie sich des kürzlich entstandenen Symbols nur als eines Mittels, um dieser Ablehnung einen sachlichen Untergrund zu geben.[1] Also nicht eigentlich die regula fidei, auch nicht im Sinne Harnacks, sondern der Episkopat, oder anders ausgedrückt: eine kluge, geschickte und — glückliche Kirchenpolitik entschied den Kampf Es war nicht ein Sieg des Geistes, sondern der Macht. Das ist, wo immer man die Sache anfasse, der letzte Schluss, auf den Harnacks Darstellung hinauskommt.

Diese Erklärung kann aber, auch rein geschichtlich betrachtet, schwerlich befriedigen. Denn wenn es auch, nach Analogieen aus wenig späterer Zeit, eine gewisse Wahrscheinlichkeit hat, dass man in Rom, der Heimat des Kirchenrechts, einigermassen so verfahren ist, wie Harnack es darstellt, so zeigen doch dieselben Analogieen, wie der Oster- und Ketzertaufstreit, dass die Entscheidungen Roms — je weiter zurück, desto mehr gilt dies — von den anderen Kirchen gar nicht ohne weiteres als massgebend und endgiltig angesehen wurden. Wenn also die anderen Kirchen in der entschiedenen Ablehnung der Gnostiker und Marcioniten mit der römischen Gemeinde allerdings zusammentrafen, so muss doch, um dies zu erklären, eine andere Ursache gesucht werden, als der blosse Vorgang Roms. Ferner aber dürfte es für die gesamte Kirche jener Zeit einschliesslich Roms gelten, dass man zwischen 145 und 160 wohl noch nicht, wie später, in der Lage war, solch ungeistliche Mittel erfolgreich anzuwenden. Die äusserliche, rechtliche Macht der Kirche war noch nicht derartig, dass ihr die Durchführung jener, bis zu einem gewissen Grade gewaltthätigen, Neuerung hätte gelingen können. Weiter aber bewährt sich jene Vorstellung jedenfalls nicht für die ausserrömische Kirche. Oder will man wirklich die Sicherheit, mit welcher ein Origenes sich und das kirchliche Christentum gegen Gnosis und Marcion abgrenzt, daraus ableiten, dass er bei seinem kurzen Aufenthalte in Rom die dortigen Massstäbe empfangen hat,

1) So muss man es sich nach Harnack vorstellen, vgl. I, 348 Anm. 1: „Dass man aus dem bereits fixierten Taufbekenntnis einen elastischen Massstab gewann, der wie ein fester gehandhabt wurde und daher ausserordentlich praktisch war", vgl. auch S. 327 Anm. 2 a. E.

dieser so völlig unrömische, ja — auf die Sache gesehen — antirömische Theolog? Und wie ist denn bereits vor ihm ein Clemens, der jenen römischen Massstab noch nicht in den Händen gehabt haben soll[1], doch mit dem häretischen Gnostizismus ebenso gut fertig geworden und hat ihn doch eigentlich genau so und mit gleicher Siegeszuversicht bekämpft, wie ein Irenäus? Sein Beispiel ist um so eindrucksvoller, je mehr er gerade in vieler Hinsicht dem Gnostizismus innerlich verwandt war. Wir werden also von den äusserlichen Machtmitteln zurückverwiesen auf geistige Mittel, als durch welche allein jener wunderbare Sieg erfochten sein kann[2], während andrerseits die herkömmliche Fassung der regula fidei in ihr nicht das zureichende Mittel erkennen liess, durch welches die Kirche des Gnostizismus mächtig geworden sei.

Und doch bezeichnen jene Väter eben sie als dies Mittel, eben sie als ihren Schild und ihr Schwert. Wir meinen, dass unsre Untersuchung das Recht dieser ihrer Ansicht von der Sache klarstelle. Darnach besass die Kirche bereits zwei aufeinanderbezogene apostolische Besitztümer: die heil. Schriften und das summarische Bekenntnis, mit dem jeder Getaufte sich ihr anschloss. Jene waren ebensowenig Kanon wie dieses. Beide dienten zunächst einem inneren Bedürfnis, nämlich der Selbsterbauung der Kirche. Die Schrift war nicht der „Kanon“, sondern die Sammlung heiliger Bücher, oder die „göttliche Schrift“, aus der die Gläubigen sich erbauten und ihr geistliches Leben nährten; und das Bekenntnis war nicht der Kanon, sondern der „Glaube“, den man aus der Freude des Besitzes heraus mit einem vollen freipersönlichen: ich glaube, bekannte. Dieses hatte seinen Platz im Katechumenat und diente den Unmündigen zur „Wiedergeburt“, jene hatte ihren Platz vor allem im Gottesdienst der mündigen Gemeinde, damit sie zur Mannesreife hinankomme. Und diese Bedeutung hatten Schrift und Bekenntnis nicht bloss früher einmal, sondern behielten sie auch, nachdem man ihnen als Kanon noch eine weitere Aufgabe als die nach innen gerichtete gegeben hatte, nämlich die, als kritische Massstäbe zu dienen.

1) Harnack I, 336 Anm. 2: „Dagegen war Clemens mit Rom ganz unbekannt“.

2) Darauf greift natürlich auch Harnack immer wieder zurück und erkennt an, dass erst im Laufe des dritten Jahrhunderts die Normativität der einheitlichen Glaubenslehre von der Hierarchie überboten und verdrängt wurde (I, 380 f.).

In dem Kampfe mit Gnosis und Marcion hat nämlich die Kirche Bekenntnis und Schrift in ihrer Zusammengehörigkeit und Einheit den Häretikern entgegengehalten, das Bekenntnis aus der Schrift interpretierend, so gut sie eben die Schrift verstand, und wiederum das reiche Strahlenmeer der Schrift im Brennpunkte des alten Bekenntnisses zusammenfassend. Je nach dem Gegensatze trat da ein andrer Punkt hervor. Zu Irenäus' Zeiten scheint z. B. die Meinung, dass die Welt aus der Materie geschaffen sei, nicht eingehend diskutiert worden zu sein, dagegen hat Tertullian einem Hermogenes gegenüber dieselbe zu bestreiten, und kann so gewiss sagen, dass Hermogenes von der Wahrheitsregel abgefallen sei, als ihm sein Versuch gelungen ist, aus der heiligen Schrift jene Ansicht zu widerlegen. Folglich bezeichnet dies, dass Tertullian die Schöpfung des Universums aus nichts als Bestandteil der regula hervorhebt, nicht einen materiellen Fortschritt über Irenäus hinaus, bezw. ist dieser Fortschritt nicht so zu denken, als ob irgend eine autoritative Formel um ein Glied bereichert worden sei.[1] Überdies vertritt Irenäus deutlich genug denselben Satz als Stück der regula veritatis, und zwar mit Anführung von Hermas mand. I (I, 21, 1, vgl. oben S. 97 Anm. 1)[2]. Ebensowenig hat es etwas Auffälliges, wenn Irenäus gelegentlich die Versuchung Jesu zu dem normativen Glaubensinhalte rechnet (adv. haer. V, 21, 2)[3], wie Tertullian und Origenes die Wunder, oder andere die Taufe durch Johannes. Natürlich gehörten diese Stücke alle zum „Glauben", und jedes derselben wäre als Bestandteil der regula geltend gemacht worden, wenn einer es bestritten hätte. Nur folgt daraus nicht, dass das Taufbekenntnis oder irgend eine andre Lehrformel das betr. Stück darbot. Die Versuchung Jesu scheint nirgends in einem Symbol gestanden zu haben; aber sie galt deswegen nicht für minder gewiss, als etwa die Geburt.[4] Andrerseits

1) In gleicher oder ähnlicher Weise sind die anderen Stücke in der regula Tertullians zu erklären, mit denen er nach Harnack (vgl. S. 191) über die regula des Irenäus hinausgehen soll. Bei ihrer keiner haben wir die unbefriedigende Annahme zu machen, dass die betreffenden Positionen eben nur als das Gegenteil der häretischen Negation in das Bekenntnis aufgenommen worden seien.

2) Vgl. ausserdem adv. haer. II, 28, 7, wo Irenäus über die Substanz der Materie urteilt: deus eam protulit, und II, 30, 9.

3) Harnack bei Hahn S. 376: „bei Iren. V, 21 erscheint die Versuchungsgeschichte wie ein Teil der Glaubensregel".

4) In dem Lehrbekenntnis einer antiochenischen Synode gegen Paul von

ergab sich aus jenem Verhältnisse beider Grössen zu einander, dass das Symbol nicht bloss aus der Schrift erweitert, sondern auch die vorhandenen Stücke desselben durch eine Schriftstelle gleichen Inhalts ersetzt werden konnten (s. o. S. 99).

Aber wird man sagen: so soll also die Theologie jener Väter nichts anderes als die Wiedergabe der reinsten Schriftwahrheit gewesen sein und ihr Denken, die Philosophie der Zeit, und was sich da alles nennen lässt, keinen Einfluss auf ihre Glaubenslehre gewonnen haben? Keineswegs wird dies behauptet. Nur sagen wir, dass diese Einflüsse wesentlich mit durch das Medium des Schriftverständnisses, durch den Filter der Schriftauslegung hindurchgegangen sind. Nur so haben sie eindringen können und sind sie eingedrungen. Denn darüber kann kein Zweifel sein, dass Irenäus und Tertullian bewusstermassen die Philosophie und einen Einfluss derselben auf die christliche Lehre schroff abgelehnt haben. Gerade das Kennzeichen wie die Ursache der Häresie haben sie in der Ausbeutung der Philosophie gefunden (Iren. II, 14. Tert. de praescr. 7. de anim. 3. adv. Marc. I, 13 u. ö.). Wenn wir also einen Einfluss der Philosophie bei ihnen wahrzunehmen glauben, so muss doch zunächst festgehalten werden, dass jene Väter den Glaubensinhalt nur aus Schrift und Bekenntnis erheben wollten. So steht es z. B. mit ihrer Logoslehre. So gewiss hier ausserchristliche Einflüsse mit erkennbar werden, so gewiss ist es andrerseits, dass für Tertullian und vollends Irenäus der Logosbegriff mit seinen Ableitungen keinen Bestandteil der regula gebildet haben würde, wenn nicht Wort und Sache ihnen in der Schrift, dem Johannesevangelium zumal, vorgelegen hätten.[1] Also auch jene fremdartigen Einflüsse beweisen

---

Samosata erscheint auch die Versuchung, mit Worten des Hebräerbriefes wiedergegeben, bei Hahn S. 181, zweiter Absatz.

1) Wir setzen also nur diese Einflüsse später (im logischen, nicht zeitlichem Sinne) an, als es in der Regel bei Harnack geschieht, nämlich nicht schon diesseits des „Evangeliums" in dem Sinne Harnacks, sondern diesseits des apostolischen neuen Testaments oder im allgemeinen diesseits der Bibel. Dass dies allein im Sinne jener Väter ist, und dass man nur so an ihre Theologie denjenigen Massstab anlegt, den sie selbst handhabten, dürfte ohne weiteres einleuchten. Harnack selbst scheint dies einmal anzuerkennen I, 602 Anm. 1: „im kirchlichen Altertum ist alle Systematik stets nur eine relative und beschränkte gewesen, weil der Complex der heiligen Schriften in einer anderen (sc. höheren) Geltung gestanden hat, als in der Folgezeit (würde genauer heissen dürfen: als seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts).

nichts gegen eine kanonische Geltung der Schrift, sondern für sie. Selbst für die Valentinianer gilt das, worauf wir später zurückkommen werden. Sie haben ihre seltsamsten Spekulationen aus der Schrift zu rechtfertigen gesucht. Daher haben auch ihre Gedanken etwas aus dieser angezogen.

Daraus folgt aber nicht, dass die Schrift als Massstab illusorisch gewesen sei im Sinne jenes bekannten Diktums:

Hic liber est in quo quaerit sua dogmata quisque,
Invenit et pariter dogmata quisque sua.

So steht es denn doch nicht. Die Schrift spottet doch zuletzt der Vergewaltigung. Sie redet zu laut, um sich nicht endlich Gehör zu verschaffen, zu deutlich, um auf die Dauer missdeutet zu werden. So sehen wir denn, dass die Theologie der antignostischen Väter, gemessen an der ihrer Gegner, unvergleichlich biblischer ist, und dass es ihnen in wesentlichen Stücken gelungen ist, biblische Wahrheiten gegen die Gnostiker mit Sicherheit zu behaupten. Ihre regula bot ihnen also doch einen wirklichen Massstab. Wenn derselbe freilich mit einer gewissen Relativität behaftet blieb, so teilt er das mit allen Massstäben im Gebiete des geistigen, zuhöchst des religiösen Lebens. Aber er reichte hin, um sich jener häretischen Verkehrungen des Christentums zu erwehren. Irgend eine Formel war um nichts fester. Im Gegenteil: sie versagte fast in allen Fällen, um die es sich hier handelte. Vollends mit dem blossen römischen Taufbekenntnisse als Massstab ausgerüstet, wäre die Kirche nicht sicherer, sondern viel unsicherer daran gewesen. Mithin glauben wir, dass unsere Fassung der regula in der That es verständlich macht, wie die gesamte Kirche die schwere gnostische Krisis innerlich und äusserlich überwunden hat.

Aber es könnte scheinen, als wollten wir auf diesem Wege das Vorhandensein eines festgeschlossenen neutestamentlichen Schriftenkanons für jene Zeit erschleichen, während doch nicht geleugnet werden kann, dass die neutestamentliche Schriftensammlung damals noch nicht abgeschlossen war. Wenn wir letzteres aber zugestehen, so scheint es wiederum unerklärlich, wie jenen Männern ihr Massstab

---

Die Rückführung eines Theologumenons auf eine (?) Schriftstelle genügte hier schon —. Also verbürgte die Sammlung göttlicher Orakel, als welche sich die heiligen Schriften darstellten, eine gleichsam transcendentale Einheit der Lehren —. Diese Einsicht ist in der Dogmengeschichtsschreibung noch wenig zu ihrem Rechte gekommen“.

so fest und ausreichend erscheinen konnte. Indessen sieht die Sache nur bei abstrakter Betrachtung so widerspruchsvoll aus. Ganz anders gestaltet sich das Bild, wenn wir in concreto die Summe von Glaubenssätzen uns vergegenwärtigen, deren das Christentum damaliger Zeit zum inneren Leben bedurfte.[1] Dafür trug es nichts aus, ob man dort die eine oder andere neutestamentliche Schrift nicht in seiner heiligen Sammlung hatte, während sie anderswo dazu gehörte. Wir erinnern uns, dass manche Kirchenprovinzen den Hirten des Hermas zu dem neuen Testamente rechneten, und dass Irenäus und Origenes den Inhalt des ersten Artikels der regula gern mit mandat. 1 wiedergaben (vgl. S. 97 Anm. 1). War damit etwa eine Abweichung in der regula, im Bekenntnisglauben, gegeben von den Provinzen, die den Hirten nicht anerkannten, oder bedeutete es eine Veränderung der Glaubensregel, wenn jene Kirchen sich später entschlossen, den Hirten aus ihrem Kanon auszuscheiden? Offenbar ja nicht. Denn die Aussage des mand. 1, dass Gott einer sei und die Welt aus dem Nichts geschaffen habe, war durch die noch bleibenden Schriften, ja schon durch das alte Testament hundertfach gedeckt. Dass wenigstens eines unsrer Evangelien und etliche paulinische Briefe in allen Teilen der Kirche zur Zeit der „Glaubensregel" autoritativ gebraucht wurden, ist das Mindeste wohl, was zugestanden werden muss. Aber man kann sich anheischig machen, aus dem einen Matthäusevangelium so ziemlich die ganze regula Tertullians zu belegen. Wenn es freilich ein dogmatisches Interesse gehabt hätte, ob der Erzengel Michael wirklich mit dem Teufel über den Leichnam des Moses gestritten habe, dann wäre es für die Glaubensregel von Wichtigkeit gewesen, ob eine Kirche den Judasbrief besass und anerkannte oder nicht. Nun aber stellten auch die Kirchen, die den Brief zur heiligen Schrift rechneten, darüber keinen Glaubenssatz auf, denn die Betrachtung der Schrift, wornach jede ihrer Aussagen Dogma sei und als solche mit jeder andern Schriftaussage in gleicher Höhenlage sich befinde, diese Anschauung, nach welcher es ein articulus fidei wäre, quod canis Tobiae caudam moverit[2], ist der alten Kirche fremd geblieben.

---

1) Wir beschränken die Fragstellung so, weil es sich in diesem Zusammenhange nicht um ein Weiteres handelt, meinen aber, dass Gleiches oder Ähnliches auch für jede Zeit der Kirche gelte.

2) Das hielten im 17. Jahrhundert jesuitische Polemiker den Evangelischen entgegen.

Um dieses Umstandes willen sehen wir auch jene Väter im allgemeinen nicht ängstlich darauf bedacht, Schriften, die etwa ihre Gegner als heilig und massgebend anführen, mit kritischen Argumenten anzugreifen, oder sie mit der einfachen Behauptung ihrer Unechtheit abzuthun. So hat Clemens mit den Enkratiten über das Egypterevangelium zu verhandeln (strom. III, 6, 45 ff.). Aber erst sehr spät (13, 93) erwehrt er sich der Autorität eines daher entlehnten Herrenwortes mit der Bemerkung, dass dasselbe nicht in den überlieferten vier Evangelien stehe. Und nicht einmal an dieser Stelle verwirft er das Egypterevangelium schlechthin, sondern er möchte nur keinen Spruch, den dieses allein, ohne von einem der vier Evangelien unterstützt zu sein, darbietet, für autoritativ angesehen wissen. Ferner aber ist selbst dies nur eine vorläufige Abwehr (πρῶτον), denn alsbald beanstandet er auch die häretische Deutung des betr. Wortes als unzutreffend. Dasselbe hat er vorher schon wiederholt gethan (6, 45. 9, 63—66). Insbesondere die letztgenannte Stelle ist lehrreich, denn da legt Clemens nicht nur die Zitate aus dem Evangelium mittelst der übrigen Schrift orthodox aus, sondern wirft den Enkratiten auch vor, dass sie nur ein Bruchstück aus dem Egypterevangelium herausgerissen und das Folgende, was ihren Sinn ausschliesse, unterschlagen hätten. Und gerade diesen Vorwurf kleidet er in die Form, dass sie alles lieber, als „nach dem der Wahrheit gemässen evangelischen Kanon" wandelten.[1]

Ebenso verfährt Origenes. Herakleon hat sich gegen die Wahrheit der jüdischen Gottesverehrung auf das κήρυγμα Πέτρου berufen. Origenes verwirft das Buch nicht mittelst eines Machtspruches, sondern erklärt, man müsse erst untersuchen, ob es echt oder unecht oder interpoliert sei (in Joann. tom. XIII, 17). Aber der Dogmatiker will sich dessen überheben, indem er gegenüber jenen Zitaten, wie auch der aus acta (7, 42) von ihm angeführten Stelle sich einfach auf Joh. 4, 22: das Heil kommt von den Juden, u. ä. Schriftaussagen beruft. Wie immer es sich also mit jener Schrift verhalte, sie kann und darf diesen hellen Schriftzeugnissen nicht widersprechen, auch nicht, ja erst recht nicht, wenn sie apostolisch ist. An einer

1) L. c. 66: τί δέ; οὐχὶ καὶ τὰ ἑξῆς τῶν πρὸς Σαλώμην εἰρημένων ἐπιφέρουσιν οἱ πάντα μᾶλλον ἢ τῷ κατὰ τὴν ἀλήθειαν εὐαγγελικῷ στοιχήσαντες κανόνι; Jedenfalls können damit nicht die vier Evangelien an sich, mit Ausschluss von und in Gegensatz zu dem Egypterevangelium gemeint sein.

andern Stelle macht es Origenes mit derselben Schrift[1] genau so, wie Clemens mit dem Egypterevangelium (de princ. praef. 9). Gegen seine, des Origenes, Behauptung, der Ausdruck ἀσώματος sei apud nostras scripturas unbekannt, könne sich jemand auf eine Stelle aus der doctrina Petri berufen. Dem sei primo zu erwidern, dass das Buch nicht zu den libri ecclesiastici gehöre, aber er sucht auch noch zu beweisen, dass an der betr. Stelle ἀσώματος in einem weiteren Sinne, als bei den Philosophen gebraucht sei.

Auf der andern Seite muss darauf geachtet werden, dass auch inbezug auf die Schriften, die ein antignostischer Vater in seinem neuen Testamente hat, sein Verhalten durchaus nicht sich gleich ist, sondern sich im allgemeinen mit Rücksicht auf (direkte) Apostolizität oder Nichtapostolizität einer Schrift abstuft. Daher giebt es ein unzutreffendes Bild der Sachlage, wenn man sagt, Irenäus benutze den Hermas ebenso als heilige Schrift, wie den Jesaias oder Johannes. Gerade an diesem einen Beispiele wird vielmehr recht deutlich, wie unzureichend es ist, bloss nach der äusseren Form, in welcher Zitate aus einer Schrift gegeben werden, über ihre kanonische Geltung zu urteilen. Irenäus verwendet nämlich den Hermas nicht so, wie Jesaias oder Johannes, obgleich er einmal eine Stelle aus ihm mit ἡ γραφή einführt. Denn in seinem Werke von fünf Büchern zitiert er ein einziges Mal den Hirten, ein anderes Mal bringt er dieselbe Stelle ohne ausdrückliche Quellenangabe. Und dazu ist das eine Stelle, die wie wir sahen (S. 199), nicht einmal einen spezifisch christlichen, sondern einen schon alttestamentlichen Glaubenssatz ausspricht. Das ist alles. Wird man das für zufällig halten dürfen oder nicht vielmehr daraus schliessen müssen, dass für Irenäus der Hirt des Hermas zweifellos hinter den anderen γραφαί, z. B. den paulinischen Briefen, zurückstand? Dieselbe Erkenntnis lässt sich aus der zweitgenannten Stelle I, 22, 1 (abgedruckt S. 79) gewinnen, wo Irenäus die gleiche Aussage über Gott den Schöpfer aus dem Hirten, allerdings ohne ihn zu nennen, anführt und sie dann noch durch zwei Schriftstellen aus dem A. und dem N. T. begründet. Freilich kann man darauf hinweisen, dass Irenäus das Hermaswort um zwei kleine Zusätze erweitert habe und jener angehängte Schriftbeweis vor allem

---

1) Unter der Voraussetzung, dass die doctrina Petri mit dem κήρυγμα Πέτρου identisch ist, was Zahn, GK II, 829, für sehr wahrscheinlich hält. Doch ist für den vorliegenden Zweck die Entscheidung der Frage gleichgiltig.

auch auf einen derselben, nämlich das per verbum suum, gehe (vgl. S. 97 Anm. 1). Aber so reinlich ist das nicht unterschieden, sondern es wird offenbar auch die Aussage des mand. 1, nur eben mitsamt jenem Zusatze, durch die angeführten Schriftstellen begründet (vgl. das Folgende). So verfährt Irenäus nie mit wirklich apostolischen Schriften.[1]

Ähnliche Nachweise haben Zahn und ausführlich Kutter für Clemens Alexandrinus geliefert und u. a. gezeigt, dass derselbe zu dem Barnabasbriefe eine ganz andere, nämlich gelegentlich kritische, Stellung, als zu denen des Paulus einnimmt.[2] Dieser Brief aber erfährt sonst bei Clemens am ehesten eine Schätzung, die der apostolischen Werken zuerkannten am nächsten kommt. Daraus geht hervor, dass mit Bezug auf die neutestamentlichen Schriftsammlungen ganz bedeutende Verschiedenheiten bestehen konnten, ohne dass der Massstab (κανών), den sie mit bilden halfen, eine Differenz hier und dort aufwies, indem die grosse Masse des Gemeinsam-apostolischen andere Schriften gleichsam unter sich zwang und sie nur in Gemeinschaft mit sich, ihr angeschlossen, nicht aber von ihr losgelöst, zur Wirksamkeit kommen liess.[3]

---

1) Das Verfahren des Irenäus mit Bezug auf den Hirten entspricht also ungefähr dem, welches Rufin den Alten inbetreff dieser und einer ähnlichen Schrift zuschreibt: quae omnia legi quidem in ecclesiis voluerunt, non tamen proferri ad auctoritatem ex his fidei confirmandam (comment. 38).

2) Vgl. Zahn, Forschungen III, S. 155 Anm. 2 und H. Kutter, Clem. Al. und das N. T. S. 71–80, besonders S. 72 die Stelle paed. II, 10, 83 f., wo Clemens eine Deutung des Barnabas einfach verwirft. Trotzdem finde ich es zu stark ausgedrückt, wenn Kutter S. 80 zu dem Urteile kommt, „dass Clemens einen Barnabas — ganz entschieden nicht als heilige Autorität geschätzt hat". Soviel aber ist durch diese Thatsachen klar, dass die Prädizierung des Barnabas als ἀπόστολος für Clemens wenigstens nicht den Zweck gehabt haben kann, ihm künstlich zu kanonischer Auktorität zu verhelfen (Harnack I, 356 Anm. 5), wie er ihn denn auch andere Male nur als ὁ καὶ αὐτὸς συγκηρύξας τῷ ἀποστόλῳ charakterisiert (strom. V, 10, 63). Clemens hielt nur eben den bekannten Barnabas für den Verfasser jenes Briefes und konnte ihn ganz wohl einmal ἀπόστολος nennen, da dies nicht nur durch sein Wirken mit Paulus gerechtfertigt war, sondern ihn auch die Apostelgeschichte gelegentlich (14, 14) ἀπόστολος genannt hatte.

3) Ähnlich Voigt, Eine verschollene Urkunde des antimontanistischen Kampfes, S. 167 Anm. 1: „über den Wert der Schriften, die wie ein Kometenschweif dem eigentlichen Kern neutestamentlicher Schriften anhingen, bestimmte dieser Kern selbst". Doch ist das bei V. historisch, nicht dogmatisch gemeint; es gilt aber vor allem auch in letzterer Beziehung.

Anders freilich scheint die Sache zu stehen, wenn gewisse pseudepigraphe Schriften, die für streng apostolisch gelten wollten und dafür gehalten wurden, im neuen Testamente einen Platz inne hatten, wie das offenbar bei Clemens mit der Petrusapokalypse der Fall war, die er laut Eus. in seinen Hypotyposen sogar kommentiert hat. Indessen zeigt uns auch hier gerade sein Beispiel, dass, dogmengeschichtlich beurteilt, auch das nicht so sehr viel zu bedeuten hatte. In den erhaltenen Hauptschriften führt Clemens die Petrusapokalypse nicht ein einziges Mal an, nur in den ecl. prophet. treffen wir Zitate aus ihr. „Daneben kommt das überragende Ansehen der johanneischen Apokalypse darin zum Ausdruck, dass er sie als ἡ ἀποκάλυψις schlechthin zitiert".[1] Also auch hier erscheint der Einfluss eines neutestamentlichen Sonderbesitzes, sogar eines vermeintlich apostolischen, als gemässigt und beherrscht durch den gemeinsamen neutestamentlichen Besitz. Sehen wir daher vor allem auf die antignostische Polemik jener Kirchenväter, so muss gelten, dass ihre Glaubensregel, insofern sie durch das neue Testament bestimmt war, im Ganzen und Grossen dieselbe gewesen und durch die Abweichungen im Umfange ihrer neutestamentlichen Schriftsammlungen nicht wesentlich alteriert worden ist.

Erst dann wurde das anders, wenn das dogmatische Sondereigentum wichtiger Schriften in Betracht kam. Z. B. finden wir den Chiliasmus ausschliesslich durch die Apokalypse vertreten, oder die Lehre einer zweiten Busse im Hirten des Hermas vorgetragen. Kam man auf diese Fragen, dann war es allerdings fast von entscheidender Bedeutung, ob man diesen Schriften kanonische Würde beimass oder nicht. Aber eben deshalb sehen wir auch hier eine gewisse Unsicherheit hervortreten; Verhandlungen werden eingeleitet, Untersuchungen angestellt, Gutachten eingeholt u. dgl. Wir verweisen dafür auf Tertullians lehrreiche Schrift de pudicitia. Sein Gegner, der die Unzuchtsünder nach geschehener Busse wieder in die Kirche aufnehmen will, beruft sich vor allem auf den Hirten des Hermas (c. 10. 20). Darum sieht sich Tertullian veranlasst, über die kirchliche Autorität dieser Schrift an sich und im Vergleich mit anderen (z. B. Hebräerbrief) Angaben zu machen, woraus hervorgehen soll, dass sie zur Feststellung dessen, was als regula zu gelten habe,

---

1) Zahn l. c. S. 154 f. Dazu Anm. paed. II (nicht I, wie dort versehentlich), 10, 108.

nicht dienen könne. Dagegen zeigt er uns, was als regula fidei et disciplinae anzusehen sei, nämlich nur das, was einstimmiger Gehalt der apostolischen Schriften ist[1], wobei gegenüber häretischer Schriftauslegung der methodische Satz gilt: pauca multis, dubia certis, obscura manifestis adumbrantur (c. 17). Wendet hier Tertullian diese Theorie des Schriftbeweises auf eine Frage der disciplina an, so sagt er doch selbst, dass sie nicht minder für die fides gelte. Als weiteres Beispiel dienen die Verhandlungen des Dionysius Alexandrinus mit den Chiliasten (Eus. VII, 24. 25). Indem es beiderseitiger Wille war, die Schriftlehre τὰ ταῖς ἀποδείξεσι καὶ διδασκαλίαις τῶν ἁγίων γραφῶν συνιστόμενα (24, 8) anzunehmen, so sieht jener sich genötigt, die Apostolizität der Apokalypse mittelst der bekannten kritischen Vergleichung zu bestreiten.

Auch bei Origenes finden sich viele ähnliche Stellen, doch zumeist solche, dass es von einem bereits durch andre Schriftstellen begründeten Dogma heisst, es würde noch eine weitere Unterstützung empfangen, falls man die oder jene Schrift für kanonisch halte.[2] Gelegentlich aber handelt es sich auch darum, dass ein Glaubenssatz überhaupt nur auf eine zweifelhafte Schrift sich gründen lässt. In solchen Fällen lässt eben Origenes den betreffenden Satz nur in eben dem Masse gewiss sein, als es die Schrift ist, auf der er ruht. So verfährt er häufig mit dem Hirten des Hermas[3], so auch mit alttestamentlichen Apokryphen. Von der Lehre, dass Engel als Menschen auf Erden kommen, sagt er einmal: εἰ δέ τις προςίεται

1) L. c. 19: bene autem quod apostolis et fidei et disciplinae regulis convenit. Sive enim ego, inquit, sive illi, sic praedicamus (1. Cor. 15, 11). Totius itaque sacramenti interest, nihil credere ab Joanne concessum, quod a Paulo sit denegatum. Hanc aequalitatem spiritus sancti qui observaverit, ab ipso deducetur in sensus eius.

2) Z. B. sagt er in Matth. XVII, 30 (L. IV, 149), indem er ein Dogma über Engel und Auferstehung andeutet: εἰ δὲ καὶ τὴν Ἰούδα προςίοιτό τις ἐπιστολήν, ὁράτω τί ἕπεται τῷ λόγῳ διὰ τό· Jud. v. 6. Vgl. ferner in Matth. comment. ser. 28 (L. IV, 240): nemo uti debet ad confirmationem dogmatum libris, qui sunt extra canonizatas scripturas. Tamen si quis suscipit ad Hebraeos quasi epistolam Pauli, der kann sich auf Hebr. 11, 37 f. für die Erklärung von Mt. 23, 37—39 berufen. Der umgekehrte Fall findet sich S. 239: sed pone aliquem abdicare epistolam ad Hebraeos quasi non Pauli. Hier sieht man zugleich wieder recht deutlich, wie die Kanonizität ganz von der Apostolizität abhängig gemacht wird.

3) Vgl. de princ. IV, 11. in Numer. hom. VIII, 1 (L. X, 71). in ψ 37 hom. 1, 1 (L. XII, 241 f.).

καὶ τῶν παρ' Ἑβραίοις φερομένων ἀποκρύφων τὴν ἐπιγραφομένην Ἰωσὴφ προςευχήν, ἄντικρυς (offenbar) τοῦτο τὸ δόγμα καὶ σαφῶς εἰρημένον ἐκεῖθεν λήψεται (in Joann. tom. II, 25). Aber ein λόγος ἀπόκρυφος ist nicht ein ὁμολογούμενον πρᾶγμα παρὰ τοῖς πεπιστευκόσιν, und darnach ist eine Berufung auf dergleichen Quellen zu beurteilen (in Matth. tom. XVII, 35, L. IV, 167). Wir sehen also: mit der Unsicherheit über die Schrift ist auch Unsicherheit in der Bestimmung der normativen Glaubenssätze (und Lebensordnungen), d. h. eben der regula, gegeben, eine Bestätigung dafür, dass beide Grössen auf einander bezogen werden müssen. Denn ein völliger Trugschluss wäre es, wenn man aus dieser relativen Unsicherheit inbezug auf die heilige Schrift folgern wollte, dass eben deshalb die Schrift nicht in die regula hineingehöre, denn letztere sei von den Vätern als fest und schlechthin unwandelbar hingestellt worden. Aber dieselben Väter haben ja auch trotz der besprochenen Verschiedenheiten von der alt- und neutestamentlichen Schrift gesagt, sie sei vollständig und unterschiedslos abgeschlossen: „man meint in der Hand dieser Männer ein vom Evangelium des Matthäus bis zur Apokalypse des Johannes sich erstreckendes Exemplar des N. T.s zu sehen“ (Zahn, GK I, S. 113). Ja sie haben sachlich das spezifische Merkmal des Kanons auf diese ihre Schriftensammlung angewendet, nämlich dass sie nicht Zusatz, nicht Abstrich ertrage, weil sie das Richtmass sein sollte.[1] Mithin haben sie selbst das Bewusstsein gehabt, dass das N. T. trotz jener Unsicherheiten über seinen Umfang dennoch einen festen Kanon darstelle. Dann haben aber auch wir die Aufgabe, beides zu vereinigen und nicht eins wider das andre auszuspielen. Vielmehr entspricht der Thatbestand, der sich auf diese Weise ergiebt, gerade der merkwürdigen Beobachtung, die wir an der Glaubensregel machten, dass sie trotz aller behaupteter Geschlossenheit doch einen flüssigen oder besser dehnbaren Charakter hat, wornach sie, wenn lehrhaft formuliert, bald grösser und reicher, bald kurz und bündig erscheint und jedenfalls der völligen, buchstäblichen Festlegung widerstrebt. Gerade erst die Einbeziehung der Schrift in die regula lässt uns in dieser einerseits

1) Vgl. vor allem den asiatischen Anonymus bei Eus. V, 16, 3, der keine Streitschrift verfassen wollte, μή πη δόξω τισὶν ἐπισυγγράφειν ἢ ἐπιδιατάσσεσθαι τῷ τῆς τοῦ εὐαγγελίου καινῆς διαθήκης λόγῳ, ᾧ μήτε προςθεῖναι μήτ' ἀφελεῖν δυνατὸν τῷ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον αὐτὸ πολιτεύεσθαι προῃρημένῳ, und Tert. adv. Hermog. 22 a. E.

einen festen dogmatischen Massstab erkennen, andrerseits es verstehen, wie und in welchem Umfange unter der Herrschaft einer festen Norm doch noch allerlei Unsicherheiten nachbleiben konnten.

Wir haben bisher immer die Zusammenfassung von Schrift und Symbol unter dem einheitlichen Titel der regula fidei u. ä. betrachtet. Allerdings aber beobachten wir auch ein Auseinandertreten beider Grössen. Insbesondere muss uns der Fall beschäftigen, wo die Schriften an der regula fidei gemessen werden, denn dergleichen Stellen werden immer wieder die Meinung befördern, als sei die regula eine von der Schrift völlig unabhängige oder ihr überlegene Grösse gewesen. Aber es beruht auf Missverständnis, wenn man die Sache so auffasst, als werde die gesamte Schrift, insonderheit auch die neutestamentlich-apostolische, — denn auf sie kommt es in diesem Zusammenhange allein an, vgl. S. 167 Anm. 1 — einer ausser ihr belegenen Norm, die völlig ἄγραφος war, unterstellt. Vielmehr wird nur die je einzelne Schrift oder der je einzelne Autor der Gesamtmasse der übrigen Schriften und dem in ihnen bezeugten Glauben gegenübergestellt. In diesem Sinne kann Irenäus IV, 41, 4 gegen die Marcioniten behaupten, dass Paulus omnia consonantia veritatis praeconio praedicasse, d. h. dass er der Wahrheitsregel gemäss lehre. Dabei denkt aber Irenäus nicht an eine überlieferte feste Formel, sondern vielmehr daran, dass er eben das, was er damit als paulinische Lehre hinstellen will, nämlich unum deum patrem, eum qui locutus sit ad Abraham, qui legisdationem fecerit, qui prophetas praemiserit, qui novissimis temporibus filium suum misit, et salutem suo plasmati donat, quod est carnis substantia im dritten Buche als den Lehrgehalt der anderen apostolischen Schriften erwiesen hat. Unbeschadet dessen gilt wiederum Paulus im andern Falle als massgebende Autorität für das, was κήρυγμα ἀληθείας sei.

Genau so verhält es sich bei Clemens, strom. III, 12, 86. Wenn er dort alle Briefe des Paulus charakterisiert als τὴν ἀκολουθίαν σώζουσαι τοῦ νόμου πρὸς τὸ εὐαγγέλιον, d. h. als Schriften, die dem „kirchlichen Kanon“ folgen (vgl. S. 149), so soll damit zugleich gesagt sein, dass die paulinischen Briefe ihrerseits den kirchlichen Kanon darbieten und feststellen. Selbst Tertullian verfährt nicht anders. Hat er zuvor von den vier Evangelisten gesagt, sie seien eisdem regulis exorsi (adv. Marc. IV, 2), so stellt er nachher das kirchliche Lukasevangelium den andern dreien gegenüber, um seine

Verdächtigung durch Marcion, der es für verfälscht ansah, zu widerlegen. Er kommt bei diesem Vergleiche zu dem Resultate: congruit regulae eorum (c. 5), folglich hat man kein Recht, es zu beanstanden. Also auch hier wird eine Schrift nicht an einer vagen Formel, sondern an dem Gehalt der andern Schriften gemessen und geprüft. Die oft gehörte Behauptung, man sei bei der Entscheidung über die Zugehörigkeit gewisser Schriften zum neuen Testamente so verfahren, dass man sie an der regula in dem eben abgelehnten, unschriftlichen Sinne mass, kann für die vornicänische Zeit nicht bewiesen werden, auch nicht in der negativen Form, wie sie Harnack I, 345 für die Bildung des neuen Testamentes aufstellt: „dabei verfuhr die Kirche nach dem Grundsatze, Schriften mit apostolischem Namen als gefälscht abzuweisen, in denen dem christlichen common sense, d. h. der Glaubensregel Widersprechendes enthalten war". Vielmehr haben wir gesehen, dass Irenäus das evangelium veritatis Valentins dadurch als nicht authentisch erwies, dass er hervorhob, wie völlig verschieden es von den apostolischen Evangelien sei. Man machte es also nicht anders, als wenn es sich um ein in der kirchlichen Sammlung stehendes Buch handelte, dessen Apostolizität Zweifeln begegnete. Z. B. bestreitet Gajus der Römer die Echtheit der Apokalypse nicht, wie man nach Harnack für einen Römer doch wohl am allerersten vermuten müsste, mit dem Nachweis, dass sie dem ausgelegten Symbole, sondern mit dem andern, dass ihre Aussagen dem alten Testamente, den Evangelien und Paulusbriefen widersprechen. Daraus schliesst er, dass die Apokalypse nicht vom Apostel Johannes verfasst sein könne, sondern wohl eher von dem verdammungswürdigen Ketzer Kerinth (Euseb. III, 28, 1 f., Hippolyt, capit. c. Caium, ed. Achelis, S. 241 ff.). In allen diesen Fällen wird also nicht eine schlechthin und prinzipiell ausserbiblische Grösse über die Schrift gestellt, als Massstab an sie angelegt, sondern auch da gehört die Schrift mit zur regula, indem ihre Gesamtmasse den einzelnen Teil normiert.[1]

---

1) Erst in den apostolischen Konstitutionen finden wir VI, 16 einen Grundsatz ausgesprochen, der dem für die frühere Zeit von uns verneinten ähnlich ist. Eine Darlegung, die den Lehrgehalt der constitut. zusammenfassen will (l. c. 14 f.), wird c. 16 a. A. mit der Zweckangabe geschlossen, die Christen sollten daraus abnehmen, welche unter apostolischen Namen gehende Schriften häretische Fälschungen seien. Aber eben auch diese Norm giebt sich nicht als ἄγραφος, sondern ἔγγραφος; an dieser (angeblich) echten apostolischen Schrift und ihrem Inhalte sollen alle anderen Schriften gemessen

Wollte man aber gegen unsere Fassung noch dies geltend machen, dass die regula fidei oft in die engste Beziehung zu der Taufe gesetzt werde, was nur erklärlich scheine, wenn man sie mit dem Bekenntnisse identifiziere, so glauben wir zwar diese Einrede schon bei Irenäus entkräftet zu haben (vgl. S. 102), wollen aber doch nochmals auf diesen nicht unwichtigen Punkt zurückkommen. Ein Doppeltes kommt hier in Betracht. Im vierten Jahrhunderte deuten uns katechetische Reden, wie Rufins Symbolauslegung im Westen, Cyrills vierte Katechese im Osten an, dass den Katechumenen auch die heiligen Schriften der Kirche, die Bücher des alten und des neuen Testamentes, genannt und zur Kenntnis gebracht wurden.[1] Auf dasselbe weisen in der durch die literarische Fiktion gebotenen Beschränkung die constit. apost. und die syrische didascalia hin.[2] Man wird aber diesen Brauch für wesentlich älter halten müssen. Denn, wie schon erwähnt, findet sich in dem sogen. kleinen Labyrinth, das vielleicht dem Hippolyt, jedenfalls aber seiner Zeit zuzuschreiben und nach Rom zu setzen ist, die ganz beiläufige Angabe, dass man von den Katecheten die unverfälschten heiligen Schriften erhielt (Eus. hist. eccl. V, 28, 18). Nachdem sich uns ferner ergeben hat, dass Origenes wirklich in der seiner Dogmatik vorausgeschickten praedicatio ecclesiastica die Substanz der katechetischen Unterweisung niedergelegt hat, wird man die Thatsache, dass der letzte Abschnitt derselben hauptsächlich die heilige Schrift zum Gegenstande hat (vgl. Hahn S. 12 f.), dahin deuten dürfen, dass auch sie in der Katechese ihre Stelle hatte. Endlich aber scheint es, dass die durch das sacramentarium Gelasianum (ed. Wilson S. 50 f.) für eine spätere Zeit bezeugte Sitte, den Katechumenen die Kenntnis der kirchlichen Evangelien durch Verlesung ihrer initia zu vermitteln, schon bis in das zweite Jahrhundert zurückgeht. Denn im canon Murator., bei Irenäus und in den alten Prologen werden die Anfänge der Evangelien in einer so

---

werden. Die Konstitutionen selbst aber nennen und empfehlen zugleich die neutestamentlichen Apostelschriften (II, 57).

1) Rufin comment. 36—38. Cyr. cat. IV, 33—36; vgl. Zahn, GK II, 177 ff. 240 ff.

2) Auch sie nehmen in das, was man Glaubensregel zu nennen pflegt, die Schrift mit auf, nur dass dies zunächst das A. T. ist, vgl. constit. apost. VI, 14 ἐν ᾗ (sc. καθολικῇ διδασκαλίᾳ) δηλοῦμεν ὑμῖν — ταῖς ἱεραῖς γραφαῖς χρῆσθαι, νόμῳ καὶ προφήταις (Hahn S. 15), und ebenso schon did. syr. VI, 12 nach de Lagarde bei Bunsen, Analecta antenicaena II, p. 326.

originellen, für uns eigentlich unverständlichen Weise ausgezeichnet, dass man schon an sich versucht ist, hierfür irgend eine besondere kultische Veranlassung anzunehmen.[1] Jener später bezeugte Brauch scheint uns die einfachste Lösung dieses Rätsels zu bieten. Endlich aber ist es an sich schon bis zur Selbstverständlichkeit wahrscheinlich, dass es bereits in der altkatholischen Kirche allgemeine Sitte war, den Täuflingen die heilige Schrift zu übermitteln. Wann sonst wären die Christen in die heiligen Schriften eingeführt und darin so heimisch geworden, wie wir sie bei Origenes und schon bei Tertullian darin finden? Und wie sollten die sich Bekehrenden anders vor dem ἀμύθητον πλῆθος ketzerischer Schriften gewarnt worden sein, als dass man ihnen die heiligen und anerkannten Schriften benannte? Gehörten z. B. nicht eben die vier Evangelien nach Clemens Alex. und nach Tertullian zu dem, was „überliefert“ wurde?[2]

Eng damit hängt das Zweite zusammen, nämlich dass den Katechumenen auch das Symbol selbst aus den Schriften erläutert wurde. So beschreibt uns jene Silvia, die 385—88 die Kirche von Jerusalem besuchte, den katechetischen Unterricht, wie er dort acht Wochen lang vor Ostern erteilt wurde.[3] Der Bischof „ging von der Genesis anfangend alle Schriften durch, sie zunächst äusserlich (carnaliter) erzählend, dann es geistlich auflösend. Zugleich wird ihnen über die Auferstehung und ebenso über den Glauben alles gelehrt jene Tage hindurch“. Nach Ablauf von fünf Wochen „empfangen sie das Symbol, dessen Sinn er (der Bischof) gerade so wie den der ganzen Schrift auslegt, zuerst den der einzelnen Stücke äusserlich, und dann geistlich“. Nach Verlauf von sieben Wochen wird das Symbol wiedergegeben und schliessen sich die mystischen Katechesen über Taufe und Taufritus an. In der Einladung dazu sagt der Bischof von den zurückliegenden Wochen: per istas septem septimanas legem omnem edocti estis scripturarum; nec non etiam de fide audistis: audistis etiam et de resurrectione carnis. Dieser Be-

---

1) Siehe die Nachweise bei G. Kuhn, Das muratorische Fragment 1892 S. 54 ff. Dazu TU XV, S. 5 ff. und Tertullian adv. Marc. IV, 2 (S. 206 u.).

2) Vgl. auch Justin apol. I, 49, wo es heisst, dass die Apostel den Heiden die Botschaft von Christo brachten und ihnen „die Prophetieen (d. i. das A. T.) überlieferten“, und Serapion von Antioch. Eus. VI, 12, 3.

3) S. Silviae peregrinatio ad loca sancta ed. Gamurrini (2. Ausg.) in Studi e Documenti di Storia e Diritto 1888, obige Angaben S. 170 f.

schreibung entsprechen ganz die Katechesen Cyrills. Da werden in der That die kurzen Überschriften, die das Symbol im Grunde nur enthielt, aus den Schriften illustriert, entfaltet und bewiesen. Ganz ebenso aber verfährt auch Rufin in seiner Auslegung des Symbols. Und doch erklärt er c. 18 die verhältnismässige Kürze seines Schriftbeweises damit, dass er zu solchen rede, die das Gesetz kennen (Ro. 7, 1). Damit deutet er an, dass er bei Katechumenen noch viel ausführlicher die Schrift anziehen würde. Wenn ferner Athanasius in seinem Festbriefe davon spricht, dass gewisse, nicht direkt kanonische Schriften für die moralische Unterweisung der Anfänger bestimmt seien, so wird man annehmen müssen, dass für die Vorgeschrittenen auch die eigentlich heiligen Bücher verwendet wurden.[1]

Wiederum aber ist gar nicht einzusehen, warum dies gerade erst im vierten Jahrhunderte geschehen sein sollte, denn mit den Fragen, die jene Zeit bewegten, hat diese Sitte gar nichts zu thun. Sie muss mindestens in das dritte Jahrhundert zurückgehen. Für dieses aber hat neuerdings Kattenbusch, besonders aus Origenes, nachgewiesen, dass „der eigentliche Vorbereitungsunterricht vor der Taufe prinzipiell nichts anderes als eine Einführung in die Schriften der Kirche war“ (II, 159).[2] Wenn er freilich oft andeutet, dass eben damit ausgeschlossen zu sein scheine, dass Origenes der katechetischen Unterweisung das Symbol zu Grunde gelegt habe, so setzt er sich mit anderen unzweideutigen Angaben desselben in Widerspruch. Auch zeigen die genannten Beispiele des vierten Jahrhunderts, wie der Katechumenenunterricht, indem in die Schrift, zugleich in das Symbol einführte. Aber auch schon Tertullian deutet das Gleiche an jener oft berührten Stelle de praescr. 36 an. Erinnert man sich an die geläufige Symbolik der Kultussprache, so kann man jene Worte: inde (nämlich aus den ebengenannten heiligen Schriften A. und N. T.) potat fidem, eam aqua signat, sancto spiritu vestit, eucharistia pascit nicht anders als dahin verstehen, dass die Katechumenen als unmündige Kindlein aus der heiligen Schrift die Milch des Glaubens trinken. Wiederum aber ist das auch an sich bis zur Selbstverständlichkeit wahrscheinlich. Denn an der blossen Symbolformel hätte damals ein Grieche ebenso wenig gehabt, als

---

1) Vgl. die Ausgabe von C. Schmidt in den Göttinger Nachrichten (Phil.-hist. Cl.) 1898, S. 182.

2) Die Nachweise s. S. 161 ff. Eine der wichtigsten Stellen in Jer. hom. 5, 13 haben wir S. 49 f. angeführt.

heute ein indischer Heide. Sie musste aus der Schrift verdeutlicht und „ausgestrichen“ werden. Erscheint uns dies Verfahren nicht sofort als unumgänglich notwendig und selbstverständlich, so liegt es daran, dass wir eben durch dies Verfahren von Jugend an uns gewöhnt haben, die kahlen Töne des Symbols nur so zu hören, dass sofort die reiche Begleitung dazu aus der Schrift mit erklingt.

Aus alledem ergiebt sich mit hinreichender Sicherheit, dass schon in der altkatholischen Kirche der Katechumenenunterricht zugleich sich auf die Schriften erstreckte und an der Hand derselben erteilt wurde. Darum hat es auch, von hier aus betrachtet, nichts gegen sich, wird uns vielmehr dadurch erst recht verständlich, dass die Wahrheitsregel, welche der Gläubige durch die Taufe empfing, nicht bloss eine Formel war, auch nicht bloss diese samt ihrer selbstverständlichen Auslegung, sondern das aus der Schrift interpretierte Bekenntnis oder der summarische Lehrgehalt der heiligen Schrift, diese selbst mit eingeschlossen. Um uns das vorstellig zu machen, haben wir doch wahrlich nicht nötig, in eine völlig fremd gewordene Vergangenheit uns mühsam und künstlich zu versetzen; wir brauchen nur an den heutigen Katechismusunterricht in der Schule, an die Konfirmandenunterweisung zu denken, so haben wir die Mittel der Veranschaulichung bei der Hand. Auf diese Weise meinen wir unser Ergebnis ebenso gegen Einwürfe gesichert, als gegen Missverständnisse verwahrt zu haben.

Zum Schlusse wollen wir noch auf einen ebenso wichtigen, als häufig vorkommenden Begriff eingehen, von dem aus die ganze Sache noch einmal sich beleuchten lässt: es ist der Begriff der Verfälschung der Glaubensregel. Es ist ganz konsequent, wenn Zahn, der Glaubensregel und Taufbekenntnis streng identifiziert, jenen Begriff dahin versteht, dass er eine Änderung am Wortlaute der Formel bezeichne. So deutet er den Vorwurf, den die Monarchianer gegen Zephyrin erhoben, er habe die bis auf Victor bewahrte ἀλήθεια τοῦ κηρύγματος verfälscht (παραχαράττειν Eus. V, 28, 3), dahin, Zephyrin habe aus dem römischen Taufbekenntnisse ein ἕνα im ersten Artikel gestrichen und ein πατέρα hinzugefügt.[1] Ob der Versuch Zahns, geschichtliche Zeugnisse für diese angeblich ältere Gestalt des römischen Symbols beizubringen, gelungen sei, wollen wir hier nicht

1) Vgl. das apostolische Symbolum S. 18 (besonders Anm. 1). 30.

prüfen[1], sondern nur dies, ob die zu Grunde liegende Ansicht von der Glaubensregel sich halten lasse. Ich glaube das nicht. Zahn beruft sich für seine Deutung darauf, dass der Gegner jener Monarchianer auch ihnen den Vorwurf eines παραχαράττειν mache, und dies mit Bezug darauf, dass sie in ihren Schriftexemplaren Änderungen sich erlaubt hätten (V, 28, 15—18). Aber es scheint mir nicht zutreffend, dass παραχαράττειν diesen speziellen Sinn haben müsse oder überhaupt habe. Das Wort heisst bekanntlich falschmünzern, falsch prägen (χαρακτήρ). Das oberste Bestreben aber bei diesem Geschäfte ist es, die falsche Münze der echten ähnlich zu machen. Ohne diesen Nebensinn ist παραχαράττειν auch in weitester Bedeutung nicht zu denken. Dabei ist aber eine äusserliche Änderung gar nicht notwendig. Denn wenn nach Socr. hist. eccl. I, 23 Eustathius von Antiochien den Eusebius bezichtigt ὡς τὴν ἐν Νικαίᾳ πίστιν παραχαράττοντα, so heisst das nach dem Zusammenhange nicht, dass er aus der nicänischen Bekenntnisformel etwas gestrichen oder ihr etwas hinzugefügt habe, sondern dass er eine Lehre vortrage, die zur nicänischen sich verhalte wie eine falsche Münze zur echten.[2] Ganz dasselbe besagt Irenäus mit seinem ῥᾳδιουργεῖν τὰ λόγια κυρίου, welches Verbum auch in dem kleinem Labyrinthe völlig synonym mit παραχαράττειν gebraucht wird (vgl. l. c. n. 13 mit 19). Irenäus deutet aber jenen Vorwurf gegen die Gnostiker nicht dahin, dass sie die Schriften verfälscht und interpoliert hätten, sondern dass sie „das gut Gesagte übel auslegten“ (I praef. 1).

Genau so aber hat jener Anonymus bei Eusebius V, 28, 13 das ῥᾳδιουργεῖν gebraucht: γραφὰς θείας ῥερᾳδιουργήκασιν οὐ τί αἱ θεῖαι λέγουσι γραφαὶ ζητοῦντες, sondern sie mit willkürlicher Exegese vergewaltigend. Also auch hier handelt es sich nur um verkehrte Auslegung. Erst nach längerer Ausführung hierüber erwähnt er, dass sie auch Hand anlegten an die Schrift. Aber nicht bloss zu diesem, sondern auch zu jener, äusserlich massvolleren, Methode, einen trügerischen Einklang mit der Schrift herzustellen, steht die einfache

---

1) Harnack hat es, und wie uns scheint, überzeugend bestritten, Ztschr. f. Theol. u. Kirche IV, S. 130 ff. Besonders wird man auch zu bedenken haben, dass nach Tertullian u. a. dem Symbole der „Befehl“ des Herrn zu Grunde lag, in dem zuerst der „Vater“ genannt ist.

2) Vgl. zum Sinne das Urteil des Epiphan. über die apostolische Didascalia, haer. 70, 10: πᾶσα γὰρ ἐν αὐτῇ κανονικὴ τάξις ἐμφέρεται καὶ οὐδὲν παρακεχαραγμένον τῆς πίστεως οὐδὲ τῆς ὁμολογίας κτλ.

Verwerfung der Schriften durch andre Monarchianer im Gegensatz (n. 19). Mithin geht der Vorwurf des παραχαράττειν auf beides, und auf die Emendationen nur insofern, als jene Häretiker dadurch für ihre Lehre eine scheinbare Schriftgemässheit gewinnen und so die Schrift missbrauchen. Dagegen wäre das blosse Emendieren ohne diesen dogmatischen Zweck noch kein παραχαράττειν. Somit folgt aus dieser Stelle nicht, dass der Vorwurf, den die Monarchianer gegen die römische Kirche unter Zephyrin erhoben, von da an sei die Wahrheit verfälscht worden (28, 3), dies bedeute, „dass von da an eine Änderung des in bestimmter Formel ausgeprägten kirchlichen Bekenntnisses stattgefunden habe" (Zahn S. 30), nämlich, dass man da im ersten Artikel ein Wort gestrichen und ein anderes eingeschoben habe.[1] Man möchte doch auch fragen, ob von der einen Seite dies Unterfangen, von der andern Seite der dagegen erhobene Vorwurf sich genügend erklären lasse. Dort fragen wir: was war denn Unrechtes an dem ἕνα des ersten Artikels? Oder wollte man gar den Monotheismus preisgeben? Und hier fragen wir: was hätten Monarchianer gegen ein πατέρα im ersten Artikel einwenden können? Sollten sie wirklich den θεὸς παντοκράτωρ nicht auch für den „Vater" gehalten haben? Sie müssten ja dann auch Jesu Christo das Prädikat des Sohnes aberkannt haben. Vor allem aber rückt wieder durch die Identifizierung von Glaubensregel und Taufbekenntnis die Thatsache völlig in den Hintergrund, dass es doch auch eine heilige Schrift von mindestens gleicher Autorität, als sie das Taufbekenntnis hatte, für beide Teile gab. Was half dann den Orthodoxen die Streichung des ἕνα im Taufsymbol, wenn sie nicht auch Gal. 3, 20 ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν oder 1. Cor. 8, 6 ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ und 1. Tim. 2, 5 εἷς γὰρ θεός u. a. aus ihren Bibeln streichen konnten? Hätten sie nicht durch jene ganz nutzlose Korrektur an dem geheiligten Bekenntnisse ihre Stellung sich nur erschwert und den Vorwurf des krassen Polytheismus geradezu herausgefordert?

Überdies aber haben die Orthodoxen jener Zeit den in Rede stehenden Vorwurf ihrer Gegner auch nicht so verstanden, wie Zahn. Denn der Anonymus versucht nicht nachzuweisen, dass auch vor Victor das Taufbekenntnis kein ἕνα, wohl aber ein πατέρα enthalten

---

1) Vgl. auch den viel weiteren Sinn des παραχαράττειν τὴν ἀλήθειαν bei Irenäus III, 3, 4 p. 14. Eus. hist. eccl. V, 20, 1.

habe, sondern vielmehr, dass auch schon in Schriften jener früheren Zeit θεολογεῖται ὁ Χριστός, so dass also dies nicht, wie die Monarchianer behaupteten, eine Neuerung, sondern von jeher kirchliches κήρυγμα sei; von einer festen Formel keine Spur. Vielmehr ist der Vorwurf der Monarchianer nur das Echo des gegnerischen; beide machen einander den Vorwurf der Neuerung. Der Dogmenhistoriker wird untersuchen, ob dies, bezw. von welcher Seite dieser Vorwurf gerechtfertigt sei, aber er wird sich dabei auf die Taufbekenntnisse der Parteien nicht zu beschränken, vielleicht gar nicht einzulassen haben.

Zur Bestätigung darf noch einmal auf den von Tertullian bekämpften Hermogenes verwiesen werden. Auch von ihm behauptet Tertullian, dass er in der regula veritatis nicht bestanden, dass er ein adulter praedicationis geworden sei (adv. Hermog. 1). Dass aber dieser, wenn er eine Schöpfung aus der Materie lehrte, nicht den Symbolwortlaut änderte oder zu ändern brauchte, ist schon an sich einleuchtend. Es wird aber noch insofern bestätigt, als Tertullian ihm seine Orthodoxie in der Christologie bescheinigt (l. c.), Hippolyt aber auch noch anführt, dass auch dem Hermogenes Gott τὰ πάντα κτίσας war. Überdies giebt letzterer seine Lehre in einer Form wieder, die so deutlich an das gemeinübliche Symbol erinnert, dass damit offenbar die Zustimmung des Hermogenes zu diesem ausgedrückt sein soll.[1] Endlich aber erinnern wir daran, dass Irenäus es als eine Verfälschung der Glaubensregel bezeichnete, wenn man die Apostelgeschichte nicht für kanonisch halte (S. 106 f.).

Der Vorwurf also, jemand verletze die Glaubensregel, heisst nicht zunächst oder nur, er ändere den Wortlaut des Symbols, sondern er besagt, dass jemand dem kirchlichen „Bekenntnis", der von jeher ergangenen Predigt in der Kirche, und sofern diese der Lehre und den Schriften der Propheten und Apostel entspricht und in ihnen vor allem enthalten ist, eben diesen widerspreche. Freilich

---

1) Ref. VIII, 17 τὸν δὲ Χριστὸν υἱὸν εἶναι ὁμολογεῖ τοῦ τὰ πάντα κτίσαντος θεοῦ (vgl. vorher, dass Gott πάντα πεποιηκέναι, darin ist das παντοκράτωρ mitenthalten), καὶ αὐτὸν ἐκ παρθένου γεγεννῆσθαι καὶ πνεύματος συνομολογεῖ (beachte das σύν), ὃν μετὰ τὸ πάθος πεφηνέναι τοῖς μαθηταῖς καὶ ἀνερχόμενον εἰς τοὺς οὐρανοὺς — πρὸς τὸν πατέρα πεπορεῦσθαι (vgl. Joh. 14, 12 u. ö.). Je deutlicher wir beobachten konnten, wie wenig Hippolyt selbst an den Wortlaut seiner Symbolformel sich streng anschloss, um so beachtenswerter ist die hier vorliegende Übereinstimmung mit dem gemeinen Taufbekenntnis.

kann dies in mannigfacher Weise geschehen, z. B. dadurch, dass einer Teile der kirchlichen Schrift verwirft und etwa andre Schriften dagegen als Autoritäten einführt (mehr formal), oder dass er jenen mittelst verkehrter Auslegung sachlich widerspricht und anders lehrt (material); ferner allerdings auch durch gewaltthätige Textänderungen an biblischen Büchern[1]; dagegen ist es erst einer sehr späten Zeit vorbehalten geblieben, in einer blossen Veränderung des Symbolwortlautes eine Verletzung der Glaubensregel zu sehen. Noch Cyrill von Alexandrien hat sich nicht daran gestossen, dass sein Gegner Nestorius als nicänisches Symbol regelmässig nicht N, sondern die mannigfach abweichende Formel C anführte[2]; und als Eutyches versuchte, Leos Bekenntnis in seinem Lehrbriefe ad Flavian. zu verdächtigen, weil er im ersten und zweiten Artikel das unum, welches N biete, nicht habe, verteidigt ihn Vigilius von Thapsus mit der trefflichen Bemerkung: nec praeiudicantur verba, ubi sensus incolumis permanet — quis enim nesciat, unum esse deum patrem et unum Jesum Christum filium eius (contr. Eutych. IV, 1).

Anhang: Grundsätze, nach welchen aus den Relationen der Glaubensregel das Taufbekenntnis eines Autors zu ermitteln ist.

Bisher haben die Versuche, aus diesen Quellen genaue Schlüsse auf Symbolformeln zu ziehen, unter dem Vorurteil einer gewissen Willkür gestanden. Gewinnt unser Ergebnis über den Begriff der Glaubensregel Anerkennung, so wird man auch jene Quellen

1) Vgl. jene Bemerkung des Dionysius von Korinth (Eus. hist. eccl. IV, 23, 12): οὐ θαυμαστὸν ἄρα, εἰ καὶ τῶν κυριακῶν ῥᾳδιουργῆσαί τινες ἐπιβέβληνται γραφῶν. Die vorausgehenden Worte deuten dies dahin, dass man etliches herausgenommen, anderes hinzugefügt habe. Wahrscheinlich geht das auf Marcioniten, die Dionysius bekämpft hat.

2) Vgl. meinen Marcus Eremita S. 165 ff. S. 166 Anm. 2. Cyrill behandelt die Sache so, als ob Nestorius N bekenne, verlangt aber eben deshalb ein weiteres von ihm, als das blosse Bekenntnis zu N, denn er lege es nicht richtig, sondern verkehrt aus; ep. 17 (P. G. 77, 108 C).

methodisch ausbeuten können. Und zwar ergeben sich folgende Leitsätze:

1. Ist bei einem Schriftsteller selbst oder für die Kirche, der er angehört, das Vorhandensein eines Taufbekenntnisses bezeugt, so ist von vornherein anzunehmen, dass etwaige Formulierungen des normativen Glaubens bei ihm an das Bekenntnis sich anlehnen, und dies um so gewisser, je mehr diese Formulierungen den uns bekannten Typus des Taufbekenntnisses an sich tragen (vgl. Tertullian, Origenes).

2. Da nun aber, wo und wann immer uns das Taufbekenntnis in der alten Kirche begegnet, es stets als eine gemeinkirchliche Grösse angesehen oder sein Vorhandensein in der gesamten Christenheit ausdrücklich bezeugt wird, so darf im letztgenannten Falle auch dann ein Rückschluss auf das Taufbekenntnis gezogen werden, wenn ein Schriftsteller das Vorhandensein eines Taufbekenntnisses nicht ausdrücklich erwähnt, solange keine Argumente gegen das Vorhandensein eines solchen in seiner Gemeinde oder Provinz beigebracht werden können (z. B. Irenäus, Hermogenes).

3. Nach der Analogie aller uns bekannten Symbole ist stets anzunehmen, dass die uns geläufige dreigliedrige Form und dementsprechende Anordnung das allgemeine Schema sei, solange nicht Gründe dagegen sprechen, bezw. solange die von der Symbolformel abweichende Gruppierung ihres Inhalts sich aus jener erklären und ableiten lässt (gilt z. B. für Irenäus und demgemäss auch für Alexander von Alexandria).

4. An den Stellen, wo die jeweilig gegebene Glaubensformulierung auf gegnerische bezw. häretische Ansichten Bezug nimmt, ist von vornherein eine Verschärfung, Erweiterung oder sonstige Umbildung der Formel anzunehmen (antihäretischer Charakter der regula vgl. Tertullian).

5. Sind in eine Glaubensformel Schriftzitate verwoben oder doch Schriftaussagen gelegentlich eingefügt, die in andern Formulierungen bei demselben Schriftsteller fehlen oder keinen formelhaften Charakter tragen, so sind sie in der Regel nicht zum Bestande der Formel zu rechnen (vgl. Irenäus, Tertullian, Origenes).

6. Da, wo Schriftaussagen die Stelle von bekannten Symbolgliedern vertreten, sind nicht jene, sondern die entsprechenden altbezeugten Formeln als der zu Grunde liegenden Bekenntnisformel angehörig zu betrachten. Dies gilt z. B. für Fälle, wo der erste

Glaubensartikel mit Herm. mand. I wiedergegeben wird, (vgl. Iren. I, 22, 1 mit I, 10, 1 und Origenes).

7. Endlich sind auch Freiheiten in der Wiedergabe der Formel zu beobachten, wo spezifische theologische Termini in der Glaubensformulierung eines Schriftstellers begegnen (Tertullian).

8. Aus der Sache selbst folgt, dass wenn verschiedene Relationen der Glaubensregel bei demselben Schriftsteller vorliegen, eine Vergleichung derselben stattzufinden hat. Wir glauben es aber auch erklärt zu haben, wie diese Freiheit und Verschiedenheit möglich war, und haben zugleich in Vorstehendem wesentliche Gesichtspunkte gefunden, nach denen bei solchen Vergleichungen zu entscheiden ist.

VII. Die weitere geschichtliche Entwickelung der Glaubensregel im Morgen- und Abendlande.

Ehe wir in die folgende Untersuchung eintreten, haben wir einige methodische Erwägungen vorauszuschicken, die uns nicht unwichtig erscheinen und bereits im Vorausgehenden mehrfach stillschweigend befolgt sind. Schon der blosse Begriff κανών oder regula hat uns erkennen lassen, dass damit nur eine formale, inhaltlich an sich noch nicht bestimmte, Grösse gemeint ist. Massstab und Richtschnur kann alles Mögliche sein. Dieser formale Charakter wird dem Begriffe auch nicht genommen, wenn von einer regula fidei oder veritatis geredet wird, sei es nun, dass man den Genitiv dahin verstehe, es solle die fides oder veritas Norm sein, wo dann die Frage entsteht: was ist der Glaube? oder worin besteht die Wahrheit? sei es dass man übersetze: Norm für den Glauben, wo dann erst recht nicht durch ein analytisches, sondern nur durch ein synthetisches Urteil ausgesagt und festgestellt werden kann, was Norm ist, was als Kanon gelten soll. In der That hat uns auch die bisherige Untersuchung bestätigt, dass der gleiche Titel und Name doch einen verschiedenen Inhalt bergen kann. Bei dem einen Kirchenvater war κανών oder regula fast = Taufbekenntnis (Tertullian), bei dem andern fast = Schrift (Clemens Alex.). Daher ist es methodisch nicht richtig, den formalen Begriff regula fidei zu identifizieren mit dem besonderen Inhalte, den er etwa bei einem bestimmten Kirchenvater hat, z. B. bei Tertullian. Das ist aber bisher fast durchgängig geschehen. Indem man bei Tertullian und etwa auch Irenäus die Prädizierung des Taufsymbols als regula fidei wahrzunehmen glaubte, setzte man diesen Formalbegriff dem bestimmten Inhalte gleich und behandelte es jedenfalls als ausgemacht, dass die regula wenn nicht das Symbol selbst, so doch irgendwie eine Lehrformel sei. Diese Vorstellung steht bis heute in unbestrittener Geltung, während es

doch aus dem blossen Begriff der regula nicht im mindesten abfolgt, dass dieser gerade eine Lehrformel benennen müsse. Nannten doch z. B. die alexandrinischen Grammatiker vielmehr das Verzeichnis der Schriftsteller, die für mustergiltig angesehen wurden, κανών, also im Grunde diese selbst, d. h. eine Schriftensammlung. Die Folge jenes methodischen Fehlers trat bei der Beurteilung der alexandrinischen Theologie zu Tage. Es kann niemandem entgehen, dass bei Clemens wie Origenes dieselben Titel vorkommen, κανὼν (τῆς πίστεως), κήρυγμα u. dergl., wie bei Irenäus und Tertullian. Indem man nun an jene Lehrer mit einem wesentlich an Tertullian gebildeten und demgemäss inhaltlich erfüllten Begriff von regula herantrat, nahm man, und mit Recht, wahr, dass diese Grösse mit dem κανὼν τῆς πίστεως des Clemens sich nicht decke. Statt aber daraus die Erkenntnis abzuleiten, dass jener Begriff als formaler einer Erfüllung mit verschiedenem Inhalte fähig sei, also gar nicht notwendig eine Lehrformel bezeichne, schloss man vielmehr, dass Clemens noch kein Taufbekenntnis, also eben noch keine regula gehabt habe, obgleich dieser Theologe häufig genug einen κανὼν τῆς πίστεως zu haben behauptet, und obgleich man zugeben musste, dass er ein Taufbekenntnis besessen habe. Es wird nicht längerer Beweisführung dafür bedürfen, dass die Methode, welche die regula oder den Kanon als eine benannte Grösse behandelt, unrichtig ist, dass vielmehr jener Begriff zunächst als leer und unbenannt zu behandeln und erst durch genaue Einzelbeobachtung zu ermitteln ist, was der betr. Autor darunter verstanden, was er unter jenem Titel als Norm und Richtmass gehandhabt hat. So werden wir der Mahnung gerecht werden, die Origenes de princ. IV, 27 ausspricht: Jeder, dem an der Wahrheit gelegen ist, kümmere sich nicht so sehr um die Namen und Ausdrücke, weil bei den verschiedenen Völkern eine verschiedene Gewohnheit sich auszudrücken herrscht, sondern er achte viel mehr auf das, was bezeichnet wird, als darauf, wie es bezeichnet wird, zumal bei so grossen und schwierigen Dingen.

Mit diesem ersten methodischen Grundsatze hängt ein zweiter so eng zusammen, dass beide eigentlich nur einen bilden und so sich zu wechselseitiger Bestätigung dienen. Ist nämlich regula ein blosser Formbegriff, so ergiebt sich, dass man die damit bezeichnete Sache, z. B. ein Taufsymbol, besitzen konnte, auch ohne sie gerade mit jenem Titel zu benennen. Und nicht nur dies; man konnte auch dieselbe Sache faktisch als Norm anerkennen und brauchen,

ohne auch nur den Namen regula in den Mund zu nehmen. Wenn wir nun erkannt haben, dass bei aller Mannigfaltigkeit doch nur die beiden Grössen Schrift und Bekenntnis wirklich unter dem Titel der regula gegangen sind, dann haben wir vor allem die Geltung und Verwendung dieser beiden Stücke zu untersuchen, während die Feststellung des Sprachgebrauchs erst in zweiter Linie steht. Das umgekehrte Verfahren müsste die falschen Resultate, zu denen der erste methodische Fehler geführt hat, noch verdoppeln und verdreifachen. In der That aber wird dieses Verfahren geübt. Man wird z. B. schwerlich Harnacks Untersuchungen über διδαχή von diesem Vorwurfe freisprechen können. Indem er dem Worte διδαχή, διδάσκειν u. ä. nachgeht, gewinnt er das Resultat, dass in der ältesten Zeit nicht auch dogmatische Lehren den Gegenstand christlicher Unterweisung gebildet hätten, sondern wesentlich nur Sittengebote (Die Lehre der zwölf Apostel, S. 22 ff.). Sehr viel anders und u. E. richtiger wäre das Ergebnis ausgefallen, wenn er nicht dem Worte, sondern den Sachen nachgegangen wäre. Da dürfte, um nur einen zu nennen, für Justin ein ganz anderes Resultat herausspringen. Was würden wir aber, um ein anderes Beispiel anzuführen, für Ergebnisse gewinnen, wenn man nach dem W o r t e δόγμα bestimmen wollte, was für die älteste Zeit Dogma, dies Wort nun mit dem später üblichen Inhalte genommen, gewesen sei! Da würden wir finden, dass act. 16, 4 die ethisch-rituellen Satzungen des Apostelkonzils als δόγματα bezeichnet werden und noch Ignatius ad Magnes. 13, 1 offenbar die ethischen Vorschriften des Herrn und der Apostel als δόγματα bezeichnet, also ursprünglich ein undogmatisches Dogma. Ähnlich verhält es sich auch mit dem Titel γραφή. Wie wenig es gelingen kann, durch eine Stellenlese dieser Bezeichnung über den „Kanon“ eines Autors zu sicheren Ergebnissen zu gelangen, mag das eine Beispiel zeigen, dass Irenäus sein eignes Werk auch γραφαί nennt (adv. haer. II, 35, 4 a. E.).

Richtig ist nur, dass, wo immer ein solcher Formalbegriff vorkommt, eine gewisse Verwandtschaft mit anderweiter Verwendung desselben vorhanden sein muss, aber die Sachen müssen immer in erster, die Benennungen erst in zweiter Linie stehen. Nach diesen Vorbemerkungen kommen wir nun auf unsre Untersuchung selbst zurück.

Wir haben dargethan, dass die Vorstellung, welche Harnack von der „Festigkeit“ der Bekenntnisformel in der altkatholischen

Kirche hat, dem Thatbestande nicht entspricht und nicht einmal an Tertullian sich bewähren lässt. Eine apostolische Formel, die noch anders und sonderlicher als das gesamte Christentum seiner Zeit von den Aposteln herstammte, kennt Tertullian nicht. Er rechnete ja, wie wir sahen, zu der einen apostolischen institutio oder regula, welche die römische Kirche, aber im Einklang mit allen andern Kirchen, auch des Ostens, als Norm handhabe, neben dem trinitarischen Glauben noch Folgendes: legem et prophetas cum evangelicis et apostolicis litteris miscet; inde potat fidem, eam aqua signat, sancto spiritu vescit, eucharistia pascit, martyrium exhortatur (vgl. S. 176). Niemand wird es für Tertullians Meinung halten wollen, dass diese Sätze eine Formel bilden oder in fester Prägung vorlagen. Dann muss aber das Gleiche auch von der vorausgehenden trinitarischen Darlegung gelten; Tertullian kann sie nicht in gleichem Sinne vorgetragen haben, wie nachmals etwa Cyrill von Alexandrien das nicänische Symbol anführt. Gerade die Punkte, die er hier als charakteristisch auswählt, wie das creatorem universitatis bei Gott und das filium dei creatoris bei Christus standen in seinem Taufbekenntnisse nicht. Gewiss hatte dieses eine bestimmte Gestalt. Aber man muss es doch auch von allgemein menschlichen Gesichtspunkten aus für undenkbar erklären, dass Tertullian und die übrige altkatholische Kirche ihre Bekenntnisformel bis aufs Jota und Pünktchen für „geschlossen“ hätten halten können. Denn eine Formel, die nicht schriftlich fixiert vorliegt, sondern grundsätzlich nur mündlich tradiert wird, die muss als solche noch irgendwie elastisch gedacht werden. In der That hat ja auch die afrikanische Kirche nachher ihr Symbol noch verändert.[1] Von wo aus man also auch die Sache betrachte, man kommt nicht dazu, Tertullians Ansicht mit der, die ein Laurentius Valla am Ausgange des Mittelalters bekämpfte, wesentlich zu identifizieren. Die seine ist freier, geistiger, innerlicher. Wenn aber so schon Tertullian von dem

1) Später lautete der erste Artikel des carthagischen Symbols: credo in deum patrem omnipotentem, universorum creatorem, regem saeculorum, immortalem et invisibilem. Die letzten drei Zusätze sind aus 1. Tim. 1, 17 genommen und offenbar wider den Patripassianismus gerichtet. Daraus lernen wir das Doppelte: 1. dass diese Erweiterung noch im dritten Jahrhundert stattgefunden haben muss, und 2. dass man das Symbol als Schriftsumma würdigte, indem man es aus der Schrift, aber auch nur aus ihr, zu erweitern wagte.

eigentlichen Katholizismus in diesem Punkte noch absteht, dann erst recht ein Irenäus, sowie die Kirche jener Zeit im allgemeinen. Denn Tertullians Ansicht ist unter denen der alten Theologen die fortgeschrittenste. Daher knüpft auch an ihn die spätere Entwickelung an.

Wir haben oben darauf hingewiesen, dass des Tertullian Verfahren, die regula fidei wesentlich mit dem Taufbekenntnisse zu identifizieren, nach seinem eigenen Geständnis eine Neuerung gewesen ist. Ferner haben wir an Novatian beobachten können, dass die abendländische Entwickelung in diesem Punkte zunächst hinter Tertullian zurückbleibt. Andrerseits freilich greift sein gelehriger Schüler Cyprian schon weit über ihn hinaus, als der eigentliche Prophet des mittelalterlichen Katholizismus. Will Tertullian sich nicht erst mit ausführlichem Schriftbeweise befassen, sondern die Gegner mit den kurzen Gesetzesparagraphen des Bekenntnisses a limine abweisen, so geht Cyprian im Kampf mit dem Novatianismus dazu fort, sich auch nicht mehr auf die Bekenntnisformel einlassen zu wollen, sondern mit der blossen formalen Autorität der Kirche den Gegner niederzuschlagen. Dessen Rechtgläubigkeit zählt nicht, wo die Kirchlichkeit fehlt; der Gegensatz ist veräusserlicht zu dem intra und extra ecclesiam: die Kirche selbst will zur regula fidei werden.[1] Wir wissen aber, dass diese Grundsätze nicht sofort durchgedrungen sind, dass vielmehr Cyprian in der Frontstellung wider einen andern Gegner, den Bischof von Rom, Anschauungen geltend gemacht hat, die jenen folgerecht-katholischen widersprachen.

Indessen zeigt sich auch zur selben Zeit schon eine andere Linie der Entwickelung, die Tertullians Anfänge fortsetzt; nämlich im Ketzertaufstreite. Tertullian war noch nicht genug Mann der Formel, um eine auf Vater, Sohn und Geist gespendete Taufe als solche auch dann anzuerkennen, wenn eine Gemeinschaft sie spendete, die diese drei Grössen ganz anders verstand als die Kirche. Er wollte die Häretiker wiedergetauft wissen (de bapt. 15). Cyprian folgt ihm darin. Seine Beweggründe sind zum Teil andere als die Tertullians, insofern sie aus seinem ausgebildeten Kirchenbegriffe herrühren. Aber in der Hauptsache stimmt er mit jenem und da-

1) Ep. 55, 24 quod vero ad Novatiani personam pertinet, frater carissime, de quo desiderasti tibi scribi, quam haeresim introduxisset, scias nos primo in loco nec curiosos esse debere, quid ille doceat, cum foris doceat; vgl. ep. 68, 1. 69, 8 a. A.

durch auch mit einem Clemens Alexandrinus überein.[1] Nirgends führt er als Grund dafür, dass er der häretischen Taufe die Anerkennung verweigere, dieses an, dass dort überhaupt keine oder eine äusserlich abweichende Formel verwendet werde. Vielmehr gewinnen wir aus seiner Bestreitung regelmässig den Eindruck, dass auch die Häretiker, z. B. wenigstens die Marcioniten, auf die er besonders exemplifiziert, bei der Taufe dieselben Formeln, ja dasselbe Bekenntnis verwendeten. Aber das macht er ihnen zum Vorwurf, dass sie die gleichen Worte ganz anders verstehen und ausdeuten. Sie bekennen wohl Vater, Sohn, heiligen Geist und Kirche, diese vier Stücke, die schon Tertullian als die wesentlichsten aus dem Bekenntnisse heraushebt (de bapt. 6), aber nicht denselben Vater, nicht denselben Sohn und heiligen Geist, nicht dieselbe Kirche.[2] An der Taufe der Marcioniten, die Stephanus anerkannt wissen wollte, führt Cyprian ep. 73, 5 seine Gedanken konkret aus. Er beruft sich auf den trinitarischen Taufbefehl und sagt nun allerdings, dass Marcion diese Trinität nicht festhalte. Aber will er sagen, Marcion bekenne keinen Gott Vater, keinen Sohn und heiligen Geist? Nimmermehr. Sondern er fragt: hat etwa Marcion denselben Vater wie wir, den Schöpfer? Kennt er denselben Sohn, nämlich Christum de Maria virgine natum, qui sermo caro factus sit (Joh. 1, 1. 14), qui peccata nostra portaverit (1. Jo. 3, 5 al.), qui mortem moriendo vicerit (Hebr. 2, 14 al.), qui resurrectionem carnis per semet ipsum primus initiaverit (1. Cor. 15, 20), et discipulis quod in eadem carne resurrexisset, ostenderit (Lc. 24, 39; Jo. 20, 27)? Wir erkannten schon früher, dass dem Cyprian hier das Taufbekenntnis vorschwebt. Zugleich aber zeigt sich, dass für ihn nicht eine blosse Formel Glaubensnorm ist. Sie ist das nur in und mit dem schriftgemässen Verstande; denn aus der Schrift ergänzt

1) Strom. I, 19, 96 τὸ βάπτισμα τὸ αἱρετικὸν οὐκ οἰκεῖον καὶ γνήσιον ὕδωρ.

2) Ep. 73, 4 si eundem patrem, eundem filium, eundem spiritum sanctum, eandem ecclesiam confitentur nobiscum Patripassiani, Anthropiani, Valentininiani, Apelletiani, Ophitae, Marcionitae et caeterae haereticorum pestes —, potest illic et baptisma unum esse, vgl. n. 5. Dagegen heisst es von den Novatianern ep. 69, 8 quod vero eundem, quem et nos deum patrem, eundem filium Christum, eundem spiritum sanctum nosse dicuntur. Die Meinung, es habe sich zwischen Stephanus und Cyprian wesentlich darum gehandelt, ob eine Taufe giltig sei, bei der bloss Christi Name genannt werde, nicht die ganze Trinität, beruht dem gegenüber auf Missverständnis. Davon und insbesondere von der Taufe bei Gnostikern und Marcioniten wird in c. VIII gehandelt werden.

und interpretiert er sie. Auf demselben Standpunkte aber wie Cyprian stehen seine Gesinnungsgenossen in Afrika, wie in Asien. Nirgends werden da gegen die Häretiker fixe Formeln gehandhabt und sie dessen bezichtigt, dass sie diese nicht brauchen oder äusserlich abändern. Wenn Stephanus gesagt hat, jede Taufe, welche invocata trinitate nominum patris et filii et spiritus sancti stattfinde, sei giltig, so wird nie dagegen argumentiert, dass die Häretiker diese invocatio nicht hätten, sondern dass aus ihrer Lehre vom Demiurgen folge: eos qui non teneant verum dominum patrem, tenere non posse nec filii nec spiritus sancti veritatem (ep. 75, 7. 9). In gleichem Sinne ist es auch zu verstehen, wenn auf jenem Konzil zu Karthago 256 der eine, Monnulus von Girba, n. 10 sagt haereticos non habere nec patrem nec filium nec spiritum sanctum; oder ein anderer n. 7, dass sie non integram sacramenti habere confessionem.[1] Letzteres besagt nicht, dass etwa in ihren Taufbekenntnissen ein Glied, sagen wir einmal die Geburt aus der Jungfrau, gefehlt habe, sondern es hat einen geistigeren, innerlicheren Sinn. Und wie die erste Aussage genommen sein will, erklärt uns eine Stelle aus dem Briefe Firmilians (Cyprian, ep. 75, 7), wo es von den Montanisten heisst, dass sie nec patrem possunt habere nec filium, quia nec spiritum sanctum. Wie erläutert und begründet er dies? Er sagt, wenn wir sie fragen quem Christum praedicent, so würden sie antworten, den, welcher den Geist gesandt, der durch Montanus und Priscilla geredet habe. Da aber in diesen der Geist des Irrtums gewesen sei, so folge, dass sie Christum habere non posse. Die eingangs angedeutete Folgerung, dass wer den rechten Sohn nicht habe, auch den Vater nicht haben könne, wird nicht noch ausdrücklich gezogen.

Wir wollen trotzdem nicht behaupten, dass etwa alle häretischen und sektiererischen Gemeinschaften genau das kirchliche Bekenntnis eines Cyprian gehabt hätten. Es wird ja gelegentlich als etwas Besonderes hervorgehoben, dass ein montanistisches Weib sich bei ihren Taufen des symbolum trinitatis und auch der interrogatio legitima et ecclesiastica bediente (ep. 75, 10). Ferner erklärte jener ängstliche Greis in Alexandria, über den sich Bischof Dionysius bei Sixtus von Rom Rats erholte, die häretische Taufe, die er vor vielen Jahren empfangen habe, sei voll Gottlosigkeit und Lästerung gewesen (Eus. hist. eccl. VII, 9, 2). Aber das steht fest, und um ein Mehreres

1) Cypriani opp. (Wiener Ausg.) III, 1, S. 435 ff.

handelt es sich hier noch nicht, dass die Kirche jener Zeit nicht auf Grund von protokollarischen Aufnahmen über die Symbole der Häretiker die Giltigkeit ihrer Taufe bestritten hat. Sie ertrug noch eine weite Verschiedenheit der Form, wo nur die Gemeinschaft des Glaubens im Geiste stattfand; dagegen gilt ihr die gleiche Form nichts, wenn sie dieselbe nur als eine über die Irrlehre gebreitete Decke ansehen musste. Und gerade an jenem Falle in Alexandria ist das Merkwürdige, dass der „alte Gläubige" erst nach langen Jahren und durch einen Zufall an der Giltigkeit der einst bei Häretikern (welchen, wissen wir nicht) empfangenen Taufe irre wird und wiedergetauft sein will. Bis dahin waren ihm über seine Taufe noch keine Bedenken gekommen. Folglich kann man ihm solche bei seiner Rückkehr zur katholischen Kirche nicht gemacht haben.

Dagegen meinen wir, dass in der römischen Praxis mindestens die Neigung hervortrat, Formeln als solche wertzuschätzen. Denn wenn es doch nicht etwa evangelische Ökumenizität war, was den Stephanus bewog, die Taufe der Häretiker anzuerkennen, was war es dann anderes, als die Ansicht, dass das irgendwie vollzogene Bekenntnis Christi oder des dreieinigen Gottes, dass die invocatio Gottes und Christi als solche wirksam sei? Man habe nicht zu fragen, wer getauft habe, sondern, wer nur immer getauft sei in nomine Christi (ep. 74, 5), oder, was damit gleichbedeutend gebraucht wird, wer invocata trinitate nominum patris et filii et spiritus sancti getauft sei (ep. 75, 9 vgl. mit 18), der könne die Gnade erlangen. Ganz gut sagt hier Cyprian, dass damit der Effekt der Taufe der maiestas nominis zugeschrieben werde (ep. 74, 5). Die Wertschätzung einer Formel liegt vor. Allerdings ist damit nicht direkt das volle Taufbekenntnis gemeint. Aber erst recht nicht etwa, wie wir Moderne es uns oft denken, das Thun des Taufenden im Gegensatz zu dem des Täuflings, die über diesen gesprochene Taufformel im Gegensatz zu seinem eigenen Bekenntnisse und mit Ausschluss von diesem. Die alte Kirche ist, mit Einschluss von Rom, nicht schon zu der Meinung fortgeschritten, dass ein paar Worte über einen beliebigen Menschen bei einer Untertauchung gesprochen das Sakrament der Taufe herstellten. Vielmehr ist geschichtlich nachweisbar, dass nicht unsre liturgische Formel: ich taufe Dich im Namen des Vaters u. s. w. für das Wesentliche an der Taufe auf den Dreieinigen galt, sondern dass dies Wesentliche gerade in dem gläubigen Bekenntnisse gesehen wurde. Βαπτισθῆναι εἰς τὸ ὄνομα

τοῦ πατρὸς κτλ. das hiess: sich taufen lassen auf und dabei sich gläubig bekennen zu Vater, Sohn und Geist.[1] Wo wir aber dies Bekenntnis in älterer Zeit auftauchen sahen, da ward es in Frage und Antwort abgelegt, und je bei der Nennung des Vaters, Sohnes und Geistes wurde der Täufling, also dreimal, untergetaucht. Wie sehr in diesem Bekenntnisse die Hauptsache gesehen wurde, beweist noch der Umstand, dass eine besondere Nennung der göttlichen Personen über den Täufling seitens des Taufenden auch fehlen konnte, und dieser nur die drei Bekenntnisfragen stellte, welche jener mit credo beantwortete und dabei dreimal untertauchte.[2]

Aus dem Gesagten ergiebt sich, dass auf römischer Seite die Verwendung der trinitarischen Formel bei der Taufhandlung[3] so hoch geschätzt wurde, dass man jede mit ihr vollzogene Taufe gelten liess, obgleich etwa die betreffende Gemeinschaft im Vater den höchsten Gott über dem Weltschöpfer der Kirche sah (Gnostiker), oder den heiligen Geist als Parakleten in Montan gekommen sein liess (Montanisten).[4] Haben wir aber hier äusserliche Wertschätzung

---

1) Als deutlichster Beweis dafür dient der Kanon der bedeutenden Synode von Arles a. 314 (Denzinger S. 9). Dass jemand in patre et filio et spiritu sancto getauft sei, soll dann gelten, wenn der Betreffende nach dem Symbol gefragt, mit dieser Trinität antwortet; nicht also wird nach den Worten des Taufenden gefragt; vgl. ferner Hilarius Pictav. de trin. II, 1 baptizare iussit in nomine patris et filii et spiritus sancti id est in confessione et auctoris et unigeniti et doni; und Ambrosius de spir. sancto I, 3, 41, welcher von dem Eunuchen der Candace schreibt: baptizatus in Christo (d. i. nach dem Zusammenhange: nur auf Christum) plenum mysterium consecutus est, mit Rücksicht darauf, dass sein Bekenntnis nur lautete: ich glaube, dass Jesus Christus Gottes Sohn ist (act. 8, 37).

2) So im Gelasianum und Ambr. de sacr. II, 7, 20, vgl. Höfling, Das Sakrament der Taufe I, 42 f. Er giebt zu erwägen, ob dies nicht die ursprüngliche Taufform im Occidente sei.

3) Nach Obigem aber nicht bloss seitens des Taufenden, sondern vor allem auch, ja vielleicht nur seitens des bekennenden Täuflings.

4) Diese Praxis ist später in gleichem Sinne für das Abendland giltig geworden auf der Synode zu Arles 314 (s. o.), nur mit dem Vorbehalte, dass die Verwendung der Trinitätsformel bei der betreffenden Taufe festgestellt sei. Dagegen hat sich das Konzil von Nicäa noch auf den andern, älteren Standpunkt gestellt, wenn es die Anhänger des Paulus von Samosata wiederzutaufen beschloss (can. 19). Aber auch dies that man nicht, weil die Anhänger Pauls eine andere Tauformel (in unserm Sinne) hatten, wogegen Athanasius entscheidend Zeugnis ablegt (c. Arian. or. II, 43). Dem gegenüber kommt Innocenz I, ep. 22 nicht in Betracht (gegen Hefele I[2], 427); spätere,

einer Formel festzustellen, so gilt dies doch noch nicht von dem ganzen Taufbekenntnisse, sondern nur von der trinitarischen Formel, die, wie noch lange nachher, als der Grundstock des Bekenntnisses, als das Bekenntnis im Bekenntnisse, angesehen wurde. Gerade aus jenen Kreisen, nämlich aus dem anonymen lib. de rebaptismate, haben wir einen Beleg, dass dem strengen Wortlaute des ganzen Bekenntnisses nicht eine zauberhafte Wirkung zugeschrieben wurde. Er ward nicht betont, soweit nicht der Glaube selbst geradezu verletzt wurde; und die Ausführung hierüber ist so gehalten, dass offenbar die Beistimmung der wiedertaufenden Gegenpartei erwartet wird.[1] Also auch hier finden wir noch nicht die festgeschlossene Formel, die angeblich schon Irenäus und Tertullian handhaben sollen. Ebenso wenig liess sie sich bei Dionysius von Rom erkennen. Es hat sich also auch in der Übergangszeit aus der altkatholischen in die nachnicänische Kirche noch keine durchgreifende Veränderung vollzogen.

Dasselbe gilt auch von der heiligen Schrift, im besonderen von dem neuen Testament. Dass letzteres vorhanden ist, steht fest, so dass wir im Folgenden es nicht mehr nötig haben werden, den Titel „heilige Schrift“ bei den einzelnen Kirchenlehrern so eingehend zu untersuchen, als bisher bei den altkatholischen Vätern. Heilige Schrift ist fortan immer das alte und das neue Testament. Auch das letztere stellt sich, auf das Ganze gesehen, als eine einheitliche und wesentlich gleichartige Schriftensammlung dar, die in der gesamten Kirche autoritativ ist, unbeschadet der immer noch vorhandenen Unterschiede, die an den Grenzen stattfinden. Haben wir gesehen, dass diese Unterschiede schon in der altkatholischen Periode dogmatisch viel weniger belangreich waren, als es bei rein äusserlicher Betrachtung scheinen konnte, so werden wir sie vorläufig ganz ausser Betracht lassen dürfen, um erst am Schlusse dieses Abschnittes darauf zurückzukommen, welche Wandlungen die heilige Schrift selbst und ihre Behandlung als Autorität seit etwa 300 im besonderen noch durchgemacht hat.

Wir haben nämlich nunmehr unsre Untersuchung auf das vierte und die folgenden Jahrhunderte der alten Kirche auszudehnen. Dabei wird es sich empfehlen, die Entwickelung im Osten und

---

zumal römische Theologen verstanden jene Verwerfung ketzerischer Taufen gewöhnlich falsch.

1) Die Stelle ist oben S. 24 abgedruckt.

Westen gesondert zu behandeln. Nach dem früher Gesagten kommt es vor allem darauf an, die Grössen, an denen der Begriff der Glaubensregel haftete, in erster Linie also Schrift und Taufbekenntnis, weiter zu verfolgen, um die Autorität, die ihnen beigelegt wird, und das Verhältnis, in das sie zu einander gesetzt werden, zu erkennen. Wir beginnen mit der östlichen Hälfte. Die folgende Darstellung wird es rechtfertigen, dass wir dabei vorläufig vom Nicänum und der durch dasselbe direkt bedingten Entwickelung absehen. Wir können dies für den Zeitraum bis 431 thun. Die Grenze ist dadurch gegeben, dass etwa aus diesem Jahre die letzten deutlichen Nachrichten von verschiedenen Taufsymbolen, die im Osten gebraucht wurden, überliefert sind. Der Stand der Dinge wird bis zur Synode von Chalcedon 451 allerdings wohl noch derselbe geblieben sein. Dann aber ist ziemlich rasch das sogen. Nicaeno-Constantinopolitanum allgemeines Taufsymbol geworden. Das kann nicht dargestellt werden, ohne auf N Rücksicht zu nehmen. Darum also begrenzen wir den jetzt zu besprechenden Zeitraum, wie oben geschehen.

Sollte nun für diesen Zeitraum der Begriff von regula fidei, den wir gefunden haben, sich nicht bewähren, so wäre dies ein sehr gewichtiger Einwand gegen ihn, umgekehrt dagegen wäre es eine wertvolle Bestätigung, wenn unsre Auffassung den Schlüssel zu der dogmatischen Begründung und Bewährung der Lehre böte, wie sie in dieser Periode geübt wird. Wir nehmen vom Taufbekenntnisse unsern Ausgang, weil es ja die herrschende Anschauung ist, regula fidei bezeichne ein festes apostolisches Bekenntnis. Inbetreff desselben dürfen wir, wenn wir von den apostolischen Konstitutionen und ihren Quellen vorläufig absehen, folgendes feststellen: nie in der alten griechischen Kirche bis zum fünften Jahrhundert wird von einer Formel geredet, die die Apostel verfasst hätten, nirgends insbesondere werden die vorhandenen Taufbekenntnisse oder das Taufbekenntnis, als ein ökumenisches Ganze, von den Aposteln als Verfassern hergeleitet.[1] Vielmehr schliessen die vorhandenen Aussagen

1) Von orientalischen Taufbekenntnissen kennen wir aus dem 4. und und 5. Jahrhunderte das von Jerusalem (Hahn § 124, vgl. das in der liturgia Jacobi § 128), das von Antiochia (§ 130), das in den apostolischen Konstitutionen (§ 129), das sogen. Nicaeno-Constantinopolitanum, welches wohl schon seit Ende des 4. Jahrh. an verschiedenen Orten Taufbekenntnis war und sich als solches immer mehr verbreitete (§ 144, vgl. § 125 und dazu mein N-C, 2. Abschnitt), ferner das neuerdings ans Licht gezogene egyptische

über den Ursprung des letzteren jene Annahme so direkt wie möglich aus.

Wo hätte es näher gelegen, das Taufsymbol einer Gemeinde für apostolisch im strengen Sinne des Worts zu halten, als in Jerusalem! Welche Gemeinde hätte leichter Glauben gefunden für eine

---

Symbol (s. meinen Aufsatz), das Symbol des Marcus Eremita, wahrscheinlich das von Ancyra (§ 133, vgl. Theol. Ltbl. 1898, S. 393 ff.), das nestorianische Symbol (§ 132), endlich noch ziemlich sicher das von Laodicea in Syrien (§ 131). Alle diese Formeln sind mit einer, offenbar nur zufälligen, Ausnahme (Marcus Eremita, vgl. meine Schrift S. 141 f.) vollständig und entsprechen ganz und gar dem allgemeinen Typus der vornicänischen Symbole, nur dass sie mehr oder minder theologisch erweitert sind (vgl. Beilage). Hierzu kommen aber noch zahlreiche, grössere oder kleinere Bruchstücke von Taufbekenntnissen, wie des von Cäsarea bei Eusebius, des alexandrinischen bei Cyrill u. a., die grossenteils im Folgenden zur Sprache kommen. Was sie bieten, entspricht ganz den betreffenden Abschnitten in vollständigen Symbolen. Nehmen wir die Ergebnisse hinzu, die wir seit cap. III für das Taufbekenntnis in der altkatholischen Kirche gewonnen haben, so dürfen wir vollends von der Annahme als einer wohlbegründeten ausgehen, dass ein solches seit 300 längst in der ganzen Kirche, ebenso im Osten als im Westen, vorhanden war. Denn besonders die in cap. III beigebrachten Instanzen sind bei Kattenbusch fast nicht, bei Harnack aber (apostolisches Symbolum H. R.-E.) überhaupt noch nicht gewürdigt. Sein Artikel enthält z. B. noch nichts über das Symbol bei Origenes. Aber auch über die orientalischen Symbole aus dem vierten und fünften Jahrhundert finden sich dort nur unvollständige Mitteilungen. Das Symbol des Marcus Eremita wird überhaupt nicht erwähnt, das egyptische Symbol kannte H. noch nicht. Die Beweise dafür, dass die Formel des Eusebius auf seinem Taufbekenntnisse ruhe, werden nicht widerlegt, obgleich Harnack selbst die Richtigkeit seiner Hypothese über die orientalischen Symbole preisgiebt, falls jener Beweis sich führen lasse; ebensowenig wird der sonstigen Zeugnisse bei Cyrill von Alex., Athanasius u. a. gedacht. So lange aber diese alten und neuen Stoffe noch nicht verwertet sind, glauben wir auf eine Prüfung der einzelnen Aufstellungen Harnacks verzichten zu dürfen, weil sie aus unvollständiger Induktion gewonnen sind. Dagegen meinen wir schon im Bisherigen die Schwächen der methodischen Grundlage, auf der Harnacks (und Kattenbuschs) Untersuchungen ruhen, mannigfach aufgezeigt zu haben, und werden auch auf diese Seite der Sache noch mehrfach zurückkommen. Auf einen Punkt sei hier, wo es sich um das orientalische Taufbekenntnis im vierten und fünften Jahrhundert handelt, besonders hingewiesen. Harnack unterscheidet nicht zwischen Privat-, Synodal- und eigentlichen Gemeinde- oder Taufsymbolen. Auf diese Weise wird aber Verschiedenartiges mit einander vermengt, denn jene drei Arten von Symbolen stehen unter sehr verschiedenen Bedingungen. Für uns handelt es sich direkt nur um die dritte Art.

solche Behauptung, als die Mutterstadt der ganzen Christenheit! Das muss man sich lebendig vergegenwärtigen, um die Aussagen Cyrills von Jerusalem über das Taufsymbol seiner Gemeinde zu würdigen. Nicht einmal in der rhetorischen Weise eines Irenäus wird das Symbol auf die Apostel zurückgeführt. Vielmehr heisst es nur von den heiligen Schriften, dass sie uns von den Aposteln und den ersten Bischöfen, den Vorstehern der Kirche, überliefert worden sind (cat. IV, 35). Wie verhält es sich dagegen mit dem Taufbekenntnis? Es wird in die völligste Abhängigkeit von der Schrift gebracht und sein Ursprung aus ihr hergeleitet. „Die Kirche überliefert es als aus der ganzen Schrift festgestellt", so hören wir es cat. V, 12, „denn weil nicht alle die Schriften lesen können, sondern den einen ihre Unbildung, den andern allerlei Arbeit zur Erkenntnis hinderlich ist, so fassen wir, damit nicht die Seele aus Unkenntnis zu Grunde gehe, das ganze Dogma des Glaubens in den wenigen Sätzen zusammen".[1] Nachdem der Katechumen ermahnt worden ist, sich den Wortlaut einzuprägen, fährt Cyrill fort: „erwarte aber zur gebührenden Zeit den Beweis aus der heiligen Schrift für jedes darin enthaltene Stück. Denn nicht nach menschlichem Gutachten wurden die Stücke des Glaubens zusammengestellt, sondern aus der ganzen Schrift wurde das Wichtigste ausgezogen und stellt nun dar die eine Lehre des Glaubens. Und wie der Same des Senfes in einem kleinen Körnchen die vielen Zweige (potentiell) enthält, so schliesst auch diese πίστις (= dieses Glaubensbekenntnis) die ganze im alten und neuen Testamente enthaltene Erkenntnis der Frömmigkeit in sich". Daher begründet Cyrill die Pflicht für seine Katechumenen, dies oder das zu glauben, niemals darauf, dass das betreffende Stück, etwa die Geburt aus Maria, in dem Symbole stehe, sondern deutet geradezu an, dass damit noch nichts bewiesen sei, ehe er nicht die Sache aus der Schrift erhärtet habe. So sagt er cat. IV, 17, nachdem er den Inhalt des Symbols reproduziert hat (vgl. n. 16 a. E. 18 a. A.), dass er noch den Schriftbeweis nachbringen werde. „Denn inbetreff der göttlichen und heiligen

1) Nicht also die Apostel reden im Symbole, sondern die Kirche, vgl. auch cat. XVII, 3 ἡ καθολικὴ ἐκκλησία παρέδωκεν ἐν τῇ τῆς πίστεως ἐπαγγελίᾳ πιστεύειν εἰς ἓν ἅγιον πνεῦμα. Nur cat. XVIII, 32 redet er von „dem heiligen und apostolischen Glauben, der ihnen zum Bekennen überliefert sei", eine Inhalts- und Ehrenbezeichnung, die über den Verfasser des Symbols nichts aussagt.

Geheimnisse des Glaubens darf auch nicht das Geringste ohne die göttlichen Schriften vorgetragen werden, und darf man sich nicht ohne weiteres durch Überredungskünste und Wortmacherei hinreissen lassen. Nicht einmal mir, der ich dieses dir sage, sollst du ohne weiteres glauben, wenn du nicht aus den göttlichen Schriften den Beweis für das Verkündigte empfängst. Denn dieser unser seligmachender Glaube stammt nicht aus ersonnenen Worten, sondern aus Beweisen aus den heiligen Schriften“ (ähnlich cat. XII, 5, XIII, 8).

Was ergiebt sich hieraus? Dass das Symbol keine an sich seiende Lehrautorität besitzt. Man kann das nicht deutlicher aussprechen, als Cyrill es thut. Worauf die relative Autorität des Symbols, die es nun doch hat, beruht, ist klar: darauf, dass es ein richtiger Inbegriff der Schriftwahrheit ist. Darum hat es so hohen Wert für den einzelnen. Cyrill verwendet leider den Begriff der regula fidei nicht. Das wird uns nach dem früher Erörterten nicht zu dem Schlusse verleiten, er kenne keine regula fidei, oder gar, er kenne noch keine regula fidei. Das wäre verkehrt. Man braucht nur die sichere Art, mit der Cyrill ebenso wie seine Vorgänger die Häretiker abweist, die Gleichheit der gegen sie gemachten Vorwürfe mit früheren zu vergleichen, um zu sehen, dass er sachlich denselben Massstab hat, wie das frühere Jahrhundert. Andrerseits ist zu bedenken, dass das Fehlen des Begriffes in Katechesen unsre Auffassung bestätigt, dass regula fidei kein Name für das Taufbekenntnis als innerkirchliche Grösse war. Als solche aber kommt er für den Katecheten in Betracht, der mit seinem Geschäfte nicht Polemik gegen die Häresie treiben will.

Nichtsdestoweniger hat Cyrill einen Glauben, der richtender Massstab ist. Nur ist das nicht das Taufbekenntnis allein; sondern wenn etwas einzelnes, dann vielmehr die Schrift, aber doch nicht mit Aus-, sondern mit Einschluss des Taufbekenntnisses.[1] Daher

---

1) Dementsprechend formuliert Bischof Makarius von Jerusalem 325 zu Nicäa den Glauben an den Menschgewordenen, um den es sich bloss handelt, genau, wie Hippolyt (s. S. 131) im Anschlusse an die Evangelien, aber doch zugleich so, dass er deutlich dem Gange des Taufbekenntnisses bis zu dem ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς folgt (Mansi II, 873. 875). Von dieser im übrigen durchaus nicht formelhaften Darlegung sagt er zum Schlusse höchst bezeichnender Weise: αὕτη ἡ τῆς ἐκκλησίας ἀποστολικὴ καὶ ἀμώμητος πίστις, ἥντινα ἄνωθεν παρ᾽ αὐτοῦ τοῦ κυρίου διὰ τῶν ἀποστόλων ἐκ προγόνων εἰς ἐκ-

kann er gelegentlich doch dieses Bekenntnis als die Wahrheit hinstellen, der widersprochen wird. So heisst es z. B. cat. XVIII, 1: „eine grosse Botschaft und Lehre der heiligen katholischen Kirche ist der Glaube von der Totenauferstehung — sie bestreiten die Heiden, glauben nicht die Samariter, verspotten die Häretiker". Demnach erklären unsre früheren Ergebnisse über den Begriff der regula fidei vollständig den bei Cyrill vorliegenden Thatbestand, und werden ihrerseits wieder durch ihn bestätigt. Insbesondere bot unser Begriff von regula fidei Weite genug, um die Eigentümlichkeit des Cyrillschen Standpunktes einzubegreifen, die dadurch bezeichnet wird, dass innerhalb der regula fidei die Schrift besonders betont ist.

Diese Betrachtung des Taufbekenntnisses und diese Beurteilung seines Verhältnisses zur Schrift ist aber nicht etwa eine Besonderheit Cyrills, sondern findet sich überall, wo dasselbe im Oriente vorkommt. So hält Eusebius von Doryläum (?) dem Nestorius das antiochenische Symbol vor, aber eben nur als dieses, als das Bekenntnis jener Gemeinde, in der Nestorius entweder getauft sein sollte (vgl. Cassian), oder doch gewirkt hatte.[1] Bezeichnend für den Sinn der Berufung ist es, dass der Verfasser unmittelbar darauf ein Zitat von Eustathius von Antiochien als übereinstimmend mit dem Symbole gegen Nestorius anführt.[2] Diese beiden Anführungen sollen also nicht weniger, aber auch nicht mehr besagen, als dass Nestorius mit dem Glauben seiner, der antiochenischen, Gemeinde sich in Widerspruch gesetzt habe. Nicht aber wird ihm das Symbol als apostolische regula fidei und einzigartige Lehrautorität entgegengehalten.

Wir hatten bis vor kurzem keine dogmatische Streitschrift aus der griechischen Kirche, in welcher das Taufsymbol annähernd so angezogen und verwendet wäre, wie im Abendlande von Tertullian

---

γόνους παραδοθεῖσαν ἡ ἐκκλησία πρεσβεύει· καὶ νῦν καὶ εἰς ἀεὶ ταύτην κρατεῖ εἰπόντος τοῦ κυρίου τοῖς μαθηταῖς Mt. 28, 19.

1) In einem Aufsatze unter den Akten des ephesinischen Konzils (Mansi IV, 1008—12), der nach Leontius von Byzanz den im Text genannten Verfasser hat. Die überlieferte Aufschrift ist verkehrt. Näheres bei Caspari I, 22. 73 ff., vgl. auch Hahn § 130.

2) Nach dem bei Hahn abgedruckten Symboltext heisst es weiter: συνᾴδει δὲ τούτοις καὶ ὁ μακάριος ἐπίσκοπος Εὐστάθιος, ὁ τῆς αὐτῆς Ἀντιοχείας εἷς ὢν αὐτῶν τῶν 318 ἐπισκόπων ἐπὶ τῆς ἁγίας καὶ μεγάλης συνόδου λέγων οὕτω κτλ., folgt ein dogmatisches Zitat aus einer seiner Schriften.

und Novatian bis auf Cassian und Leo. In der Schrift des Marcus Eremita gegen Nestorianer ist eine solche aufgefunden worden.[1] Nunmehr ist ein wirklicher Vergleich mit dem Abendlande erst möglich geworden, denn die Katechesen Cyrills mussten dafür versagen. Was lernen wir aus Marcus Eremita? Auch er hat den Ausdruck ὁ κανὼν τῆς πίστεως nicht. Auf jeden Fall aber vertritt bei ihm die damit bezeichnete Sache das Taufbekenntnis für sich nicht. Auch Marcus Eremita weiss nicht bloss nichts von einem apostolischen Ursprunge einer Bekenntnisformel, sondern er schliesst ihn auch aus. Gewiss ist ihm der im Bekenntnis ausgesprochene „orthodoxe" Glaube eben der, „welchen die Propheten vorausverkündigt, die Apostel gelehrt, die Märtyrer bezeugt haben" (in Melchis. 11). Aber die Apostel haben ihn nicht in einer Formel niedergelegt, die unveränderlich weitergegeben werden musste, sondern in der θεία γραφή (l. c. S. 185). In der That handhabt er die Schrift und immer wieder die Schrift als Massstab wider seine Gegner, aber so, dass er gern den Schriftinhalt in die Worte des Symbols kleidet und dieses damit gerade so wie Cyrill als Zusammenfassung der Schriftwahrheit behandelt. So treten diese beiden Grössen, Schrift und Taufbekenntnis, nicht neben einander, sondern in einander, auf eben jene Weise, die wir schon früher beobachtet haben, nur dass hier (wie bei Cyrill) ganz besonders die Schrift betont wird und im Grunde allein die tragende Autorität ist. Aber dennoch ist nicht die Schrift ohne weiteres Kanon, sondern sie in ihrem wesentlichsten (theologisch-christologischen) Inhalte, und so kommen wir wieder aufs Bekenntnis, als welches auch normative Bedeutung hat, aber nur abgeleiteter Weise, als der Mond, der sein Licht von der Sonne der heiligen Schrift empfängt.[2]

---

1) Von mir verbessert herausgegeben und bearbeitet in meinem Marcus Eremita, Leipzig 1895. Zum Folgenden vgl. dort S. 180 ff.

2) Ein Beispiel bietet etwa auch noch Eutherius von Tyana. Über seine Schrift s. meinen Marcus Eremita, S. 103 Anm. 2. Sie steht P. G. 28, 1337—93. Für ihn ist die Schrift das erste und letzte, nur aus ihr wissen wir, was wir anbeten n. 2 l. c. 1344. Aus ihr argumentiert er durchgehends. Aus ihr zählt er die Ereignisse auf, welche die wahre Menschheit Christi bezeugen: Kreuzigung, Tod, Begräbnis, Höllenfahrt, Auferstehung, Himmelfahrt (n. 6, 1353). Diese Wahrheit liessen die Gegner nicht zur Geltung kommen. Für dieselbe Sache weist er aber gelegentlich auch auf das Taufbekenntnis hin; so n. 7, 1357: die angeführte Formel der Gegner: er litt ἀπαθῶς — οὐκ ἐᾷ θάνατον, καὶ ταφήν, καὶ ἀνάστασιν δέχεσθαι, ἃ τὸ τῆς ἡμετέρας ἔχει σωτηρίας

Neben diese Zeugen ist auch noch Nicetas von Remesiana in Dacien zu stellen.[1] Denn diese Gegenden sind, wie Konstantinopel, kirchlich noch der östlichen Reichshälfte zuzurechnen. In seiner Symbolauslegung vertritt er ganz den von Cyrill eingenommenen Standpunkt. Allerdings scheint er auch dessen Katechesen selbst gekannt zu haben. Trotzdem bleibt er als selbständiger Zeuge in Geltung. Denn der Nachweis irgendwelcher literarischer Abhängigkeit reicht niemals hin, um die eigene theologische Stellung eines Autors zu erklären. Auch Rufin und Cassian kennen Cyrills Katechesen, übernehmen aber trotzdem nicht seine Ansicht vom Symbol. Dagegen sagt Nicetas von demselben (l. c. S. 359): „Zwar sind es nur wenige Worte, aber sie enthalten alle Mysterien. Denn aus der ganzen Schrift ist dieses der Kürze halber gesammelt, wie wertvolle Edelsteine, die in einen einzigen Kranz zusammengesetzt sind, damit, weil die Mehrzahl der Gläubigen nicht lesen können, oder die, welche es können, wegen der weltlichen Geschäfte nicht dazu kommen, die Schrift zu lesen, sie doch die für sie genügende heilsame Kenntnis haben". Das Symbol also wird nicht als eine von den Aposteln überlieferte Formel geschätzt. Vielmehr wendet Nicetas den bei ihm wieder vorkommenden Ausdruck regula fidei nach altem Brauche auf den trinitarischen Taufbefehl an.[2]

Diese Einzelbelege sind noch durch einige allgemeinere Beobachtungen zu ergänzen. Vorerst durch die, dass das Taufbekenntnis im Osten eine Entwickelung durchgemacht hat, die bei der Ansicht direct apostolischer Herkunft desselben unerklärlich wäre. Das Symbol ist nämlich dort mit der fortschreitenden Lehrentwickelung ebenfalls fortgebildet und erweitert worden. Nahm man bis zum dritten Jahrhundert wenigstens nur solche Zusätze auf, die sich biblisch belegen liessen, so hat man seit der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts kein Bedenken getragen, sogar die

---

κεφάλαιον, vgl. 1352, wo als Inhalt der ὁμολογία bei der Taufe Trinität und die Ökonomie der Menschwerdung angegeben werden.

1) Vgl. über ihn E. Hümpel, Nicetas von Remesiana 1895. Dazu meine ergänzende Besprechung im Theol. Ltbl. 1896, S. 49 ff., und Th. Zahn in N. kirchl. Zeitschr. 1896, S. 93 ff. Den Text der Symbolauslegung bei Caspari V, S. 341 ff.

2) L. c., S. 354 hanc enim regulam fidei apostoli a domino acceperunt, ut in nomine patris et filii et spiritus sancti omnes gentes credulas baptizarent.

nicänischen Stichworte von der Homousie in die Taufbekenntnisse einzufügen, obgleich sie nicht in der Schrift standen. Zuletzt sind die Taufbekenntnisse vom C aufgesogen worden[1], was unmöglich gewesen wäre, wenn sie gegenüber der datierbaren Formel N-C eine uralte apostolische Formel repräsentiert hätten.

Als Gegenstück dazu muss die Verwendung der Schrift in der Theologie der griechischen Kirche gewürdigt werden. Man hat hier nicht das bequeme Rezept Tertullians angewendet, nach welchem eine theologische Auseinandersetzung mit Häretikern gar nicht auf die Schrift sich einzulassen habe. Vielmehr ist es von Athanasius bis Cyrill die Schrift, welche als Autorität gehandhabt wird. Mögen diese Väter sie verstanden haben, wie sie wollen: ihre Absicht ist — nicht eine apostolische Formel zu rechtfertigen, sondern den Gehalt der göttlichen Schrift zu erheben; und das Wort eines Athanasius: die Apostel erzählen auch den nachkommenden Geschlechtern d u r c h d i e S c h r i f t e n, d i e s i e h i n t e r l a s s e n h a b e n, die Geschichte von Christo (in psalm. 47, 14), oder das des Eusebius: glaube dem, was geschrieben steht, was aber nicht geschrieben steht, das denke nicht und untersuche nicht (Mansi II, 852 D), gilt für sie alle ohne Ausnahme, Athanasianer und Arianer, oder Apollinaristen, Antiochener und Alexandriner. Dagegen finden sich hier keine solche Lehrschriften, die wir dem lib. de trinitate Novatians oder der epistula dogmatica Leos oder dem sechsten Buche aus Cassians de incarn. adv. Nestorium wirklich an die Seite stellen könnten. Wo auf das Symbol zurückgegriffen wird, da geschieht es nicht, um daraus den Gegner seiner Irrlehren objektiv zu überführen, sondern um ihm vorzuhalten, dass er von dem Glauben seiner Kirche, von dem Glauben, den einst sein Mund bekannt hat, abgefallen ist.[2]

---

1) Genauer gesagt von N, aber in der Form von C, das für identisch mit jenem galt, vgl. mein N-C, 2. Abschnitt.

2) Näheres über diese Unterscheidung s. in meinem Marcus Eremita S. 187 ff. Ich weiss an dem dort Gesagten dem Inhalte nach nichts zu bessern. Der Ausdruck, dass das Taufbekenntnis im Abendlande mehr theoretisch, im Oriente wesentlich ethisch gewertet wurde, ist vielleicht nicht ganz glücklich gewählt, indessen verhüten schon die dortigen Ausführungen ein Missverständnis, vgl. S. 189: „unter dieser Voraussetzung (sc. dass das Taufbekenntnis der richtige und sachgemässe Ausdruck der Schriftwahrheit sei) bringt der Widerspruch der Häretiker gegen das Bekenntnis zum Widerspruch

Dieselbe Erkenntnis gewinnen wir aus der Beobachtung, dass der Inhalt des Taufsymbols immer zugleich als Schriftinhalt bezeichnet und gewürdigt wird. So leitet Eusebius die von ihm vorgelegte, nachweisbar auf dem Taufsymbol zu Cäsarea ruhende[1] Formel ein: καθὼς παρελάβομεν παρὰ τῶν πρὸ ἡμῶν ἐπισκόπων καὶ ἐν τῇ κατηχήσει καὶ ὅτε τὸ λουτρὸν ἐλαμβάνομεν, καὶ καθὼς ἀπὸ τῶν θείων γραφῶν μεμαθήκαμεν κτλ.[2] Und Marcell bemerkt von dem Glauben, den er wesentlich in der Gestalt des römischen Symbols bekannt hat, ἣν ἔμαθον ἔκ τε τῶν θείων γραφῶν ἐδιδάχθην (Epiph. haer. 72, 2. 3). Aber auch Arius sagt von seinem Bekenntnis, das ganz den bekannten Typus trägt, dass er samt denen, für die er spricht, „diesen Glauben aus den heiligen Evangelien (speziell dem Taufbefehle) empfangen habe", und dann, dass so „die ganze katholische Kirche und die Schriften lehren".[3] Ferner darf hierfür auf die zweite antiochenische Formel von 341 verwiesen werden, die als Werk Lucians von Antiochien galt und dann schon wesentlich älter wäre (Hahn § 154). Sie leitet ihre unverkennbar dem Gange des Taufsymbols an-

gegen die Schrift nicht etwas objektiv Neues hinzu, sondern nur das Subjektive und Persönliche, dass sie damit zugleich der Untreue, der Verleugnung, des Eidbruchs sich schuldig machen".

1) Neuerdings hat das wieder Seeck in den Untersuchungen zur Geschichte des nicänischen Konzils (Ztschr. f. Kgsch. XVII, 1897) beanstandet. Nachdem er l. c. S. 351 Anm. 1 die obenstehende Einleitung des Eusebius zu seiner Formel angeführt hat, bemerkt er: „hieraus hat man geschlossen, es sei das Taufsymbol von Cäsarea oder doch ein anderes innerhalb dieser Gemeinde überliefertes Bekenntnis gewesen, das er dem Konzil vorlegte. Dabei übersieht man nur, dass diese Formel nach der Absicht des Eusebius von allen versammelten Vätern angenommen und als ihr gemeinsames Glaubensbekenntnis verkündet werden sollte. Sie durfte also gar nichts enthalten, was nur auf den Bischof von Cäsarea, nicht auf alle Bischöfe der Christenheit in der gleichen Weise passte". Dagegen ist zu bemerken, dass man den von Seeck beanstandeten Schluss durchaus nicht bloss aus jener Stelle gezogen hat (vgl. vielmehr oben S. 21 f.), und dass der Einwand, den er dagegen erhebt, gegenstandslos ist. Denn jede Gemeinde der damaligen Christenheit war davon überzeugt und durfte das auch sein, dass ihr Taufbekenntnis mit dem der ganzen Christenheit übereinstimme. Sonst könnte man auch behaupten, Leo zitiere in der ep. ad Flavianum nicht das römische Symbol, weil er von ihm sagt, dass es fidelium universitas profitetur.

2) Text bei Hahn § 188.

3) Text bei Hahn § 187. Auch Athanasius beurteilt diese Formel als eine Wiedergabe von Worten und Gedanken der Schrift ep. ad episc. Egypt. et Libyae 18. de morte Arii 2.

geschlossene Glaubensdarlegung mit einem: wir glauben gemäss der evangelischen und apostolischen Überlieferung (παράδοσις) εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα etc. — ein. Deutet hier schon das „evangelisch", welches neben und vor apostolisch als Merkmal der Überlieferung erscheint, es an, dass nicht an eine mündliche, sondern an die in der Schrift enthaltene Überlieferung gedacht ist, so wird dies durch den weiteren Gang der Formel reichlich bestätigt. Dieselbe flicht zahlreiche Schriftworte und -stellen zum Teil ausdrücklich zitierend ein (Joh. 1, 1 ff. Col. 1, 17. Hebr. 3, 1. Joh. 6, 38), um schliesslich vom Ganzen zu behaupten, dass es auf dem Taufbefehle des Herrn und der heiligen Schrift ruhe. Das „was wir empfangen haben" ist ἡ ὑγιὴς τῶν γραφῶν ὀρθὴ πίστις, wir lehren καθὼς αἱ θεῖαι γραφαὶ παραδέδωκαν, ἡμεῖς γὰρ πᾶσι τοῖς ἐκ τῶν θείων γραφῶν παραδεδομένοις ὑπό τε τῶν προφητῶν καὶ ἀποστόλων ἀληθινῶς καὶ ἐμφόβως καὶ πιστεύομεν καὶ ἀκολουθοῦμεν. Also erscheint auch hier das Bekenntnis nicht als Lehrquelle neben der Schrift, sondern als aus dieser Quelle geschöpft und gefasst.

Wenn nun hier, wie schon bei Origenes u. a., gelegentlich Stücke des Symbols selbst in Schriftzitaten gegeben werden, so kann es nicht verwundern, wenn Basilius von Cäsarea den Glauben, auf den er taufe, einmal in lauter Schriftworten wiedergiebt, deren Anordnung aber ganz deutlich auf das Taufsymbol und zwar, wie hervorgehoben sei, keinesfalls auf N, zurückgeht. Natürlich bleibt dies Verfahren unverständlich, wenn man wie Kattenbusch ein Taufbekenntnis sich nur zu denken vermag als „autoritative Glaubensformel". Aber die Geschichte, die Quellen nötigen uns, wie wir sahen, nicht dazu. Im Gegenteil stimmt die Weise des Basilius so völlig zu der beobachteten Schätzung des Taufbekenntnisses als einer Schriftsumma, dass auch nicht der geringste Anstoss hier vorliegt, vielmehr dies Verfahren wie das ganz ähnliche des Gregor von Nyssa nur unsre Ergebnisse bestätigt.[1]

---

1) Vgl. die Formel des Basilius bei Hahn § 196; und dazu Kattenbusch I, S. 342 ff. Es ist nicht zutreffend, wenn dort Kattenbusch behauptet, dass in der Formel sich nichts finde, was den Stücken des 3. Artikels nach dem heiligen Geiste entspreche. Es sind eben nur ganz wie bei Irenäus I, 10, 1 und auch sonst oft die Stücke: Auferstehung und ewiges Leben an das Glied von der Wiederkunft angereiht: ὅθεν ἔρχεται ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος τούτου ἀναστῆσαι πάντας καὶ ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὴν πρᾶξιν αὐτοῦ, ὅτε οἱ μὲν δίκαιοι προςληφθήσονται εἰς ζωὴν αἰώνιον καὶ βασιλείαν οὐρανῶν, οἱ δὲ

Wo dagegen etwas Formelhaftes aus dem Symbol wirklich in autoritativer Weise geltend gemacht wird, da ist es immer nur eins: die trinitarische Grundlage, die παράδοσις τοῦ βαπτίσματος, wie sie der Herr selbst angeordnet hatte. Wir haben dafür schon eine ganze Anzahl Stellen beigebracht; man braucht nur den Basilius von Cäsarea oder die Synodal- und Privatsymbole bei Hahn daraufhin durchzusehen, um sie bedeutend zu vermehren. Eben dadurch aber war das Taufbekenntnis mit seiner wesentlichen Grundlage in die Schrift gestellt, die jenen Befehl des Herrn überlieferte. So wollte und sollte denn auch, was sich noch an die drei Namen anschloss, nichts als Schriftaussage sein.

Überschauen wir diesen Thatbestand, so dürfte nunmehr einleuchten, was wir für Ansprüche an die Literatur der griechischen Theologen, insbesondere an die dogmatisch-polemische, inbetreff der Verwendung des Symboles zu stellen bezw. wie wir diese Ansprüche zu beschränken haben im Vergleiche mit denen, die wir an lateinische Theologen stellen dürfen. Wo es und solange es um die Sache geht, haben wir bei griechischen Vätern keine Bezugnahme auf Taufbekenntnisse zu erwarten, sondern nur dies, dass aus der heiligen Schrift Lehre bekämpft und Lehre bewiesen wird. Schon hier sei angedeutet, dass jenes Negative erst recht für die Zeit nach 381 gilt, seitdem das nicänische Symbol sich durchgesetzt hatte. Nur wenn man das persönliche Moment in die Verhandlung hereinzog und dem Gegner ins Gewissen reden wollte, hatte man Anlass, ihn an das Bekenntnis, das er mit eigenem Munde abgelegt hatte, zu erinnern.

Diese Betrachtungsweise des Symbols fanden wir aber schon bei Origenes und Clemens. Daher gilt Gleiches schon für sie und überhaupt für die alte griechische Kirche. Mithin darf es uns gar nicht verwundern, wenn wir hier in der dogmatischen Polemik seltener das Symbol angezogen finden, als im Abendlande, wo es schon frühe eine andere Schätzung genoss (s. später). Wenn man bei der Forschung über das Symbol diese Instanzen nicht berücksichtigt, sondern nur äusserlich und mechanisch den Osten und

---

ἁμαρτωλοὶ κτλ. Wenn nun Irenäus trotz seines weniger engen Anschlusses an die Folge des Symbols das römische Symbol voraussetzen soll, wie viel weniger hat man ein Recht, dem Basilius ein Symbol abzusprechen. Die auf das Taufbekenntnis bezügliche Stelle bei Gregor von Nyssa s. Hahn, § 197; ebenso verfährt Athanasius (s. später).

Westen mit einander vergleicht, dann kann man kein richtiges Bild von der Sache gewinnen.

Unser Ergebnis lautet also: das Taufbekenntnis ist im Morgenlande nicht als feste, strengapostolische Formel betrachtet und darum auch nie als selbständige dogmatische Autorität neben oder gar über der Schrift in Geltung gesetzt worden. Beides ist, wie wir noch zeigen werden, erst im Abendlande, speziell in Rom, geschehen.

Die Richtigkeit dieses Satzes, den ich in meinem Marcus Eremita bereits aufstellte, hat Zahn unter Berufung auf die Constitut. apostol. und ihre Quelle, die syrische Didaskalia, bestritten. Denn hier werde die Feststellung eines trinitarischen Bekenntnisses den Aposteln zugeschrieben. „Der im Orient mehr als in Rom heimische Rufinus und der ganz und gar von griechischer Literatur abhängige Ambrosius haben die Legende von der Entstehung des Symbolums durch gemeinsame Beratung und Beiträge der Apostel nicht von ihren Vätern geerbt, sondern aus dem Orient entlehnt.“[1] Diesen Einwand gilt es noch zu prüfen.

Auch wenn Zahn mit seiner Auslegung der Didaskalia Recht hätte, so würden doch dadurch unsre bisher gegebenen Nachweise noch nicht hinfällig. Sie würden vielmehr darthun, dass die Didaskalia und die apostolischen Konstitutionen mit ihrer Anschauung innerhalb der alten griechischen Kirche allein stehen, als eine grosse Ausnahme von der Regel. Die Behauptung aber, Rufin und Ambrosius hätten ihre Legende aus dem Orient, müsste dahin eingeschränkt werden, sie hätten sie aus den apostolischen Konstitutionen, bezw. der Didaskalia. Denn bei ihren sonstigen grossen Gewährsmännern des 4. Jahrhunderts, Cyrill, Basilius u. a., fanden sie nichts dergleichen. Ferner aber reicht der Hinweis auf ihre griechische Bildung u. ä. nicht hin, um die Entlehnung jener Sage aus dem Oriente zu beweisen. Man wird doch wohl im allgemeinen festhalten dürfen, dass Ambrosius, der Lehrer Augustins, ein ausgeprägt abendländischer Theolog gewesen ist. Und gerade was das Symbol anlangt, so haben beide, Rufin und Ambrosius, nur von einer Kirche, nämlich der römischen, behauptet, dass sie es seit dem apostolischen Zeitalter äusserlich ganz unverändert erhalten habe (s. u.).[2] Dann

1) Neue Beiträge zur Geschichte des apostolischen Symbolums in der N. kirchl. Ztschr. VII (1896) S. 23 f.

2) Insbesondere sagt Rufin gerade von den orientalischen Kirchen, dass sie sich Zusätze zum Symbol gestattet hätten.

werden sie auch nirgends anderswoher die Sage vom strikt apostolischen Ursprunge des Symbolwortlauts haben, als von dort. Denn diese beiden Ideen stehen in einem inneren und notwendigen Zusammenhange und bedingen sich wechselseitig.

Aus den apostolischen Konstitutionen aber oder aus ihrer Quelle haben sie die Sage schwerlich. Denn wo wir die Sage im Abendlande, wie z. B. bei Rufin oder Ps. Augustin sermo 240 (Hahn § 42) ausgeführt finden, da sollen die Apostel am Pfingstfeste das Symbol geschaffen haben. Das ist auch bei Annahme streng apostolischen Ursprungs das einzig naturgemässe. Rufin hebt das mit Recht hervor. Ehe die Apostel auseinandergingen, um das Evangelium allen Völkern zu verkündigen, haben sie eine gemeinsame Norm der Verkündigung festgestellt, „damit sie nicht etwa, wenn sie von einander verschlagen wären, diejenigen, die zum Glauben an Christus aufgefordert wurden, etwas Verschiedenes lehrten“ (comm. in symb. apost. 2). Passend knüpfte dabei die Sage an das Sprachenwunder von Pfingsten an.

Die Didaskalia dagegen legt bei ihrer Fiktion das Apostelkonzil zu Grunde[1]; ein Unterschied, der nicht bloss als rein zufällige Variante der Sagenbildung zu beurteilen ist, sondern auf tiefere Differenzen der Grundanschauung deutet. Ich will noch gar nicht Wert darauf legen, dass bei der abendländischen Sage Paulus naturgemäss am Symbol unbeteiligt ist, während wenigstens die apostolischen Konstitutionen eben an jenem Lehrentwurfe auch ihn beteiligt sein lassen; denn die Grundlage des Werkes nennt auch nur die Zwölf, wenngleich Paulus zur Zeit schon Apostel ist und soeben mit jenen vereinigt gewesen ist. Indem aber in der Schrift des Griechen die Apostel bei einem ausgebrochenen Zwiste sich versammeln und über die Lehre, die sie bisher natürlich längst verkündigt haben, jetzt, bei ausbrechenden, Differenzen Vereinbarungen treffen, erscheinen sie als die sacerdotes ecclesiae, die sich in Streitfällen zur Synode versammeln und, selbstverständlich unter Beistand

---

1) Ich lege die griechische Didaskalia de Lagardes zu Grunde, obgleich sie im einzelnen für ungenau gilt; denn für unsern Zweck reicht sie aus, und die wichtigsten Stellen giebt uns Zahn nach dem Syrischen. Jener Text steht bei Bunsen, Analecta antenicaena II, 225 ff. Da heisst es VI, 12 f. (p. 330), dass die Apostel nach Absendung des Briefes act. 15, 23 ff. noch länger beisammenblieben καὶ ἐγράψαμεν καὶ ταύτην τὴν καθολικὴν διδασκαλίαν. Dasselbe VI, 12 a. A. (p. 326).

des heiligen Geistes, aber doch ungefähr ebenso wie die späteren Kirchenlehrer und -versammlungen ihre Entscheidungen treffen. Dagegen befinden sich nach der römischen Sage die Apostel bei Abfassung des Symbols im Zustande der höchst möglichen Inspiriertheit; das Symbol ist sozusagen die Erstlingsfrucht des heiligen Geistes, mit ihm gleichsam selbst vom Himmel herniedergekommen, und damit erhält es eine unvergleichliche Würde, die es, wenn man die Sache prinzipiell verfolgt, wesentlich auch über die späteren schriftlichen Produkte apostolischer Thätigkeit hinaushebt.

Doch wir haben uns eben nur so gestellt, als ob überhaupt in beiden Erzählungen es sich um ganz dieselbe Grösse handle. Aber das ist nur ein Schein. Vielmehr ist der wichtigste Unterschied gerade dieser, dass in der Didaskalia gar nicht eine bestimmte feste Lehrformel und diese vor anderen kirchlichen Institutionen auf die Apostel zurückgeführt würde. Schon der Titel wie die ganze Einkleidung der Didaskalia beweisen, dass nicht etwa bloss etwas aus dieser Schrift, sondern sie selbst ganz von den Aposteln herstammen soll. Nicht bloss das, was man hergebrachter Weise als Glaubensregel zu bezeichnen pflegt, sondern die sittlichen und kultischen Anordnungen um nichts weniger als die eigentlichen Lehrstücke, alles mit einander wird unter den Begriff der apostolischen διδασκαλία befasst.[1] Wenn einmal eine solche Fiktion unternommen wurde, dann musste natürlich auch die kirchliche Lehrverkündigung den Aposteln in den Mund gelegt werden: das brachte die Ein-

1) Die 12 Apostel reden in der ersten Person. Ferner vgl. I, 1 (p. 226) in der Adresse: ἀκούσατε διδασκαλίαν ἱεράν (θεοῦ? p. 45); die oben angeführten Stellen, und noch VI, 18 (p. 331 unt.): sie hätten in allen Städten τήνδε τὴν καθολικὴν διδασκαλίαν hinterlassen, was nur von der ganzen Schrift zu verstehen ist. Wenn es dann VI, 12 (s. Zahn l. c. S. 23, de Lagarde l. c. p. 326 f.) heisst: „es gefiel uns allen, in einem Sinne diese katholische Didaskalia zu schreiben zur Befestigung euer aller, und wir setzten fest und bestimmten, dass ihr anbetet Gott (den Vater), den Allgewaltigen und Jesum (seinen Sohn) Christum und den Heiligen Geist und gebrauchet die heiligen Schriften und glaubet an die Auferstehung der Toten", so hat man kein Recht, hier die wirkliche Feststellung einer trinitarischen Bekenntnisformel zu finden, um so weniger, als nicht nur schon das „gebrauchet die heiligen Schriften" sich dazwischenschiebt, sondern es auch ohne Absatz weiter heisst: „und alle Kreaturen mit Danksagung geniesset" καὶ γαμεῖν νομίμως — ἀρκεῖσθαι δὲ πιστοῖς τὴν τῆς καρδίας περιτομὴν ἐν πνεύματι — ὁμοίως καὶ βαπτίσματι ἑνὶ ἀρκεῖσθαι μόνῳ.

kleidung mit sich. Das Ganze hat aber nicht wie die Legende der Abendländer dies zur Voraussetzung, dass die Apostel eine bestimmte feste Lehrformel für die Kirche entworfen hätten, sondern vielmehr dies, dass das ganze kirchliche Wesen in Lehre, Leben und Kultus apostolisch sei. Eben jener Idealbegriff des Apostolischen, wie ihn die griechische Kirche handhabte, hat hier seinen literarischen Ausdruck gefunden. Gerade das Fehlen einer festen Symbolformel in der Didaskalia ist bemerkenswert. Zahn hat aus den verstreuten Angaben das Symbolum der Didaskalia wiederherzustellen gesucht (l. c. S. 26 f.). Auch wir sind überzeugt, dass der oder die Verfasser der Didaskalia ein Symbol hatten, und dass es ungefähr so wie bei Zahn (nur wohl mit πατέρα im 1. Artikel) gelautet haben wird (vgl. S. 68). Aber das Wichtige bei der Sache ist eben dies, dass diese Formel gerade nicht den Aposteln in den Mund gelegt wird, während eben dieses das Wesen der abendländischen Symbollegende ausmacht. Mit ihr steht daher die Didaskalia nur in einer ganz entfernten Analogie. Der Begriff von „apostolisch", auf dem letztere ruht, ist vielmehr im Grunde der des griechischen Orients. Das Eigentümliche, was sie vor den sonstigen Zeugnissen von dorther auszeichnet, beruht auf der literarischen Fiktion.

Was aber von der Didaskalia zu sagen ist, gilt ebenso von den apostolischen Konstitutionen.[1] Es ist nicht richtig, wenn Hahn Anm. 34 (S. 15) den Begriff ἡ καθολικὴ αὕτη διδασκαλία bloss auf den dort in § 10 wiedergegebenen Abschnitt und nicht, wie es die Meinung der Verfasser ist, auf die ganze Schrift der apostolischen Konstitutionen bezieht.[2] Überdies aber ist dieser Abschnitt ebensowenig wie seine Vorlage in der Didaskalia (s. o.) eine trinitarische Bekenntnisformel. Wo vielmehr das wirkliche Taufsymbol erscheint, nämlich constit. VII, 41, wird es in keiner Weise über anderes, z. B. über die Gebete bei der Taufe, hinausgehoben. Indem vielmehr die letzteren um nichts weniger apostolisch sein sollen, als das Symbol, wird es ja wohl deutlich, dass von hier aus der Gedanke nicht ent-

---

1) Die ursprüngliche Grundlage ist hier verdunkelt, insofern die Apostel nicht auf dem Apostelkonzil, sondern auf einer späteren Zusammenkunft in Jerusalem die katholische Lehre schreiben, cf. VI, 13 f. Das entfernt sich noch weiter von der abendländischen Sage.

2) Ausdrücklich heisst es ja auch, dass die Apostel in dieser katholischen Lehre ihnen kundthun, dass ein allgewaltiger Gott sei u. s. w.: ἐν ᾗ δηλοῦμεν ὑμῖν κτλ.

stehen konnte, die Apostel hätten (ausser und vor der Schrift) gerade eine bestimmte Bekenntnisformel der Kirche als Erbe hinterlassen: das aber ist der Sinn der abendländischen Legende.[1]

Damit glauben wir diese Gegeninstanz erledigt zu haben. Was sich aus ihr ergiebt, spricht vielmehr für uns. Der christliche Orient kannte keine Formel, die als solche für apostolisch gegolten hätte. Man hatte ein Taufbekenntnis, aber seine Autorität ruhte wesentlich darauf, dass es die Schriftlehre zusammenfasste. Darum brauchte es nicht unabänderlich zu sein und konnte es nicht sein. Sein Wortlaut entschied ja nichts, sondern die Schrift. Ob im Bekenntnis stand: Schöpfer Himmels und der Erden, oder ob es fehlte[2]: was trug das aus! Stand es doch in der Schrift hundertfach. Wer es nicht aussprach, meinte es mit, und wer es aussprach, meinte es so, wie es in der Schrift stand. Ob man die Schrift recht verstand — ich betone das immer wieder — steht nicht zur Frage. Jedenfalls w o l l t e man die Schrift recht verstehen.

Dabei bleibt aber noch eine Frage offen: wie erwehrte man sich des häretischen Schriftgebrauchs? Denn auch die Häretiker, wie z. B. die Arianer, bewährten ihre Sätze aus der Schrift. Die gewöhnliche Meinung ist, dass man dagegen sich auf die regula fidei berufen habe als auf eine neben und über der Schrift stehende Grösse, nach der sie auszulegen sei. Aber für die griechische Kirche gilt das im allgemeinen nicht. Und wo gelegentlich von einem Massstabe der Schriftauslegung die Rede ist, da ist er nicht von anderswoher an die Schrift herangebracht, sondern ihr selbst ent-

---

1) Eine in formeller Beziehung viel bedeutsamere Analogie zu der s p ä t e r e n abendländischen Symbolsage, nach welcher jeder Apostel ein Glied zum Bekenntnisse beitrug, bietet die sogen. „apostolische Kirchenordnung“, nach Harnack etwa 300 entstanden (ed. Bickell). In deren erster Hälfte werden die Sittengebote der διδαχή auf die einzelnen Apostel verteilt, in der zweiten Hälfte ebenso die kirchenrechtlichen Vorschriften, beidemale aber Absätze von gelegentlich so erheblicher Länge, dass es dem Fälscher offenbar nicht um einen apostolischen Wortlaut zu thun ist. Beachtenswert ist, dass jeder der beiden Abschnitte mit der aus Barn. 19, 11 bezw. διδαχή 4, 13 stammenden Mahnung schliesst, nichts dazu- und nichts davonzuthun, wodurch der Inhalt als massgebend bezeichnet werden soll. Aber auch hier ist die Differenz von der abendländischen Sage gross, denn dogmatisch-lehrhaftes erscheint unter jenen Anweisungen der Apostel überhaupt nicht.

2) Wie wahrscheinlich noch in dem Symbol des Marcus Eremita, Hahn, § 133.

nommen. Später ist das auch in der griechischen Kirche anders geworden, ja wir geben auch zu, dass es thatsächlich schon damals anders war, aber doch nicht bewusster- und ausgesprochenermassen. Das gilt noch für eine lange Zeit nach Aufstellung von N. Wir berufen uns dafür auf den ganzen Athanasius. Verlangt er etwa, man müsse die Schrift nach der feststehenden Homousie auslegen? Keineswegs, sondern er erhärtet diese selbst immer aufs neue aus der Schrift, und die Schriftbeweise der Gegner schlägt er nicht einfach nieder, sondern stellt Schrift gegen Schrift (vgl. de decret. syn. Nic. 15). Allerdings erkennt er, dass die Verschiedenheit der Schriftauffassung hüben und drüben irgendwie bedingt ist. Aber wir werden damit doch nicht auf eine selbständige autoritative Lehrnorm geführt, die über der Schrift stände. Denn er wirft den Arianern nicht vor, dass sie die Schrift nach einer für sie autoritativen, angeblich apostolischen, in Wirklichkeit verfälschten Lehrformel auslegen, sondern dass sie „den in der Schrift enthaltenen Sinn nicht sehen, sondern ihre Gottlosigkeit als eine Art κανών nehmen und nach diesem alle göttlichen Aussprüche verdrehen". Sie verdienten nichts anderes zu hören, als: ihr irrt und wisset die Schrift nicht, noch die Kraft Gottes (Mt. 22, 29). Also man braucht die Schrift nur recht zu verstehen (or. c. Arian. I, 52 a. E.).

Von sich aber sagt er in seiner dritten Rede gegen die Arianer Folgendes. Wie verkehrt die Beweisstellen der Arianer aus den Evangelien gewählt seien, könne man am besten erkennen, wenn man den σκοπός, den Gesichtspunkt, unsers christlichen Glaubens, nähme und mit diesem ὥςπερ κανόνι sich an die Lesung der inspirierten Schrift mache. Denn die Arianer seien, „weil sie diesen nicht begriffen hätten", vom Wege der Wahrheit abgeirrt (l. c. 28). Beweist nun schon dies letzte, dass hier nicht eine Symbolformel gemeint ist, deren Unkenntnis dann vielmehr den Arianern ebenso vorgerückt, wie ihre Kenntnis vermittelt werden müsste, so noch viel mehr das unmittelbar Folgende. Denn da heisst es c. 29: der beherrschende Gesichtspunkt also und die Eigentümlichkeit der heiligen Schrift besteht darin, dass in ihr die Aussagen über den Heiland zweifache sind, nämlich dass er Gott und dass er Mensch ist; und man kann dieses durch die ganze Schrift hindurch angezeigt finden — aber an Stelle aller Belege will er nur Joh. 1, 1—3. 1, 14. Phil. 2, 6—8 anführen. Wenn man von diesen Stellen aus mit demselben Verstande die ganze Schrift durchgehe,

verstehe man sie von Anfang bis Ende. Auf Grund dessen gilt von den Athanasianern c. 35: wir aber, die wir den σκοπὸς τῆς πίστεως haben, erkennen, dass dasjenige (sc. in der Schrift), was diese übel verstehen, einen ganz richtigen (nämlich orthodoxen) Sinn hat; von den Arianern c. 58: wenn das auch die Christuskämpfer (= Arianer) so verstanden und in dem σκοπὸς ἐκκλησιαστικός den Anker des Glaubens erkannt hätten, dann hätten sie nicht am Glauben Schiffbruch gelitten. Der Begriff, den er hier meint, kann nicht wohl missverstanden werden. Der σκοπὸς τῆς πίστεως ist gewonnen aus den loci praecipui der Schrift. Er wird zur Leuchte für alles übrige in ihr. So ist diese Formel vom σκοπὸς τῆς πίστεως nur eine Anwendung des Grundsatzes, Schrift aus Schrift zu erklären. Besonders will noch beachtet sein, dass er dieselbe Grösse auch als den „kirchlichen Orientierungspunkt“ bezeichnet. Mithin erscheint die Kirche nicht als über der Schrift stehend, sondern gerade als an ihr sich orientierend.

Dieselbe Grösse, mit ὁ χαρακτὴρ τῆς πίστεως bezeichnet, kehrt mehrfach bei Athanasius wieder, besonders in den Briefen an Serapion. Das Interessante ist, dass hierbei sehr deutlich das Taufbekenntnis anklingt, ohne dass damit eine andre als die obige Auffassung gegeben ist. In der ep. I, 28 greift er auf den Taufbefehl als den Grund zurück, auf dem das κήρυγμα der Kirche beruht. Von ihm gilt, als dem zusammenfassenden Ausdruck des Glaubens, dass ihn der Herr gegeben, die Apostel verkündigt, die Väter bewahrt haben. Im Rückblick hierauf sagt er c. 33 von diesem seinem Briefe: ich habe das gemäss dem uns von den Vätern überlieferten apostolischen Glauben überliefert, nicht von aussen her Gedanken heranbringend, sondern was ich gelernt habe (ἔμαθον), habe ich hineingeschrieben, übereinstimmend mit der heiligen Schrift. Also immer wieder wird der überlieferte Glaube an der Schrift, nicht diese an jenem bewährt, und ist, abgesehen von dem in der Schrift enthaltenen Taufbefehle des Herrn, nicht von einer autoritativen Formel die Rede.

Dieselbe Grösse treffen wir dann wieder im 2. Briefe, und zwar bezeichnender Weise bei Besprechung derselben Schriftstelle, inbetreff deren er or. c. Arian. I, 52. 53 den Arianern vorgeworfen hatte, sie nähmen bei der Schriftauslegung ihre Gottlosigkeit als „Kanon“. Es ist die bekannte Stelle prov. 8, 22 κύριος ἔκτισέ με κτλ., woraus die Arianer die Geschöpflichkeit des Sohnes erschliessen wollten.

Mit Bezug auf diese ihre Beweisführung sagt Athanasius ep. II ad Serap. 7 πλανῶνται μὴ εἰδότες τὸν σκοπὸν τῆς θείας γραφῆς — und nachher εἰ γὰρ ἐνόουν καὶ ἐγίνωσκον τὸν χαρακτῆρα τοῦ Χριστιανισμοῦ, hätten sie nicht den Herrn der Herrlichkeit ein Geschöpf genannt. Die beiden sich ablösenden Genitive beweisen, dass das Christentum als Aneignung der Schriftwahrheit verstanden wird. Darnach folgt eine Ausführung dessen, was er unter diesem χαρακτήρ versteht, eine Stelle, die einerseits ebenso unverkennbar an das Taufbekenntnis anklingt, als sie andrerseits nur ein Extrakt der hellsten Schriftzeugnisse sein will. Die Stelle lautet: ὁ χαρακτὴρ τοίνυν τῆς ἐν Χριστῷ πίστεώς ἐστιν οὗτος, dass der Sohn Gottes, welcher der Logos Gott ist, (denn im Anfang war das Wort und Gott war das Wort (Joh. 1, 1)), welcher Weisheit und Kraft des Vaters ist, (denn Christus ist Gottes Kraft und Gottes Weisheit (1. Cor. 1, 24)), dass dieser ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων Mensch geworden ist um unsers Heils willen, (denn Johannes sagte selbst kurz nach dem: im Anfang war das Wort, weiter: und das Wort ward Fleisch im Sinne von: er ward Mensch) (für seine Menschheit wird noch Joh. 8, 40; 1. Tim. 2, 5 angeführt); nachdem er aber Mensch geworden und das Menschliche vollbracht hatte (οἰκονομήσας), und nachdem er in die Flucht geschlagen und entmächtigt hatte den Tod, der wider uns war (2. Tim. 1, 10), sitzt er jetzt zur Rechten des Vaters, so dass er im Vater und der Vater in ihm ist (Joh. 14, 11), wie es immer war und ewig ist. Im Rückblick darauf heisst es c. 9 a. A. ὁ μὲν χαρακτὴρ οὗτος ἐκ τῶν ἀποστόλων διὰ τῶν πατέρων. Diesem gemäss müsse man die einen Schriftstellen auf Christi Menschheit, die andern auf seine Gottheit beziehen. Aber woher stammt diese Regel? gewiss von den Aposteln, aber dieses, indem aus der Schrift, deren Hauptstellen hier nur wieder wie schon oben angeführt werden. Die hellen klaren Hauptstellen der Schrift werden als massgebend erachtet für die andern. Und doch klingt in der That zugleich das Taufbekenntnis hier an.[1] Aber nicht als eine kirchliche Grösse oder Autorität, der die Schrift sich zu beugen hätte. Es wäre überflüssig, auf eben so eingehende Weise noch die

1) Über das egyptische Taufbekenntnis und das des Athanasius im Besonderen vgl. S. 35 ff. Statt des ebenfalls formelhaften διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν, das, in Asien sehr verbreitet, dem Athanasius wohl aus N geläufig war, steht bei ihm an dieser Stelle gewöhnlich εἰς ἀθέτησιν ἁμαρτίας neben der ersten Formel, vgl. Hebr. 9, 26.

andern griechischen Väter zu besprechen. Für ihre Grundsätze kann Athanasius durchaus als Typus gelten, wie denn auch die vorher beigebrachten Zeugnisse von Eusebius bis Marcus Eremita seinen Standpunkt als dem theologischen Durchschnitt des Ostens entsprechend bewähren (vgl. noch meinen Marcus Eremita S. 183).

Niemand wird verkennen, dass wir hier die geradlinige Fortsetzung der Entwickelung haben, die wir unter dem Titel der regula fidei bis zum Beginn des 4. Jahrhunderts verfolgten, genauer gesagt derjenigen Linie der Entwickelung, die nicht durch Tertullian bezeichnet war. Auch der Begriff der Glaubensregel kehrt, wenn auch freier gehandhabt, wieder. Immerhin ist ein Fortschritt bemerkbar. Nämlich gerade nicht in der Richtung, in der er gewöhnlich gesucht wird; sondern darin, dass der Begriff des Kanons noch stärker an der Schrift haftet, als zuvor, ja fast auf sie übergegangen ist. Das Taufbekenntnis ist in völlige Abhängigkeit von ihr und damit entschieden in den Hintergrund getreten. Aber auch die Spuren einer überlieferten Auslegungsnorm, die wir bei Clemens Alex. noch fanden, sind verschwunden, indem wie schon bei Origenes auch die Methode der Auslegung aus der Schrift abgeleitet, in keiner Weise aber auf eine besondere Überlieferung mehr zurückgeführt wird.

Erst jetzt gehen wir gemäss unsern oben entwickelten Grundsätzen (S. 218 ff.) auf eine Prüfung des Sprachgebrauchs ein. Da haben wir bereits das Negative hervorgehoben, dass Glaubensregel nicht das blosse Taufbekenntnis bezeichnet, noch weniger es benennt. Wenn z. B. Eusebius von Beryll von Bostra schreibt, dass er seine Irrlehre τὸν ἐκκλησιαστικὸν παρεκτρέπων κανόνα bildete (hist. eccl. VI, 33, 1), so bezeichnet dies die kirchlich normative Schriftlehre. Dagegen können wir darauf verweisen, dass in dieser Zeit der Begriff des κανών speziell auf die heilige Schrift angewendet wird. Allerdings verhält es sich mit dieser Bezeichnung eigentümlich. Wir müssen annehmen, dass sie schon viel früher aufgekommen ist, denn wir treffen sie schon zu Anfang des 3. Jahrhunderts in Rom, worauf wir bei Besprechung des Abendlandes zurückkommen.[1] Ferner aber kann diese Bezeichnung der Schrift nicht ohne weiteres dahin verstanden werden, als sei damit der alte Titel der Glaubens- oder Wahrheitsregel auf sie übergegangen. Denn κανών ist in jenem

1) Nämlich in den alten römischen argumenta der Evangelien ed. Corssen in TU XV (1897).

Sinne vielfach gleichbedeutend mit κατάλογος und bezeichnet „das kirchlicherseits festgestellte Verzeichnis der biblischen Schriften“ (Zahn, Einige Bemerkungen S. 11). Es benennt also das massgebende Titelverzeichnis, bezeichnet aber nicht schon diese Schriften selbst als Norm oder Autorität. Mit dieser Verwendung des Begriffes berührt es sich, wenn Eusebius von Origenes sagt, dass er nur die vier Evangelien anerkenne τὸν ἐκκλησιαστικὸν φυλάττων κανόνα (hist. eccl. VI, 25, 3). Damit stellt er ihn in Gegensatz zu solchen, die mehr Evangelien anerkennen. Mithin könnten wir auch auf den Satz, mit dem Amphilochius von Iconium seine Aufzählung der biblischen Bücher beschliesst: οὗτος ἀψευδέστατος κανὼν ἂν εἴη τῶν θεοπνεύστων γραφῶν nur dann einen Wert legen, wenn der Genitiv epexegetisch zu verstehen wäre.[1]

Aber so viel wird man sagen dürfen, dass die griechische Kirche den Titel κανών und das entsprechende Verbum zugleich auch dahin verstand, dass diese Schriften selbst damit als κανών hingestellt wurden. Von Athanasius wenigstens wird man das behaupten dürfen. Das κανονιζόμενα, welches er in dem bekannten Festbriefe von den biblischen Büchern braucht, erklärt er dahin, dass diese als göttliche überliefert und geglaubt worden sind; und seine Aufzählung derselben beschliesst er mit den Worten: „das sind die Quellen des Heils, dass der Durstige sich sättige an den in ihnen enthaltenen Sprüchen. In diesen allein wird die Lehre der Frömmigkeit verkündigt (εὐαγγελίζεται). Niemand darf diesen etwas hinzuthun, noch von ihnen etwas wegnehmen“. Damit wird diese Schrift selbst als die unveränderliche Norm der Lehre bezeichnet.[2]

Indessen beobachten wir wirklich auch die Thatsache, dass der Begriff κανών genau im alten Sinne der Glaubensregel auf die

1) Text bei Zahn GK II, 219. Das Gleiche gilt wohl auch von einer Stelle, die Zahn, Einige Bemerkungen S. 12, Anm. 1 beibringt, Macarius Magnes IV, 10 (ed. Blondel p. 168), wo vom κανὼν τῆς καινῆς διαθήκης geredet wird.

2) Text bei Zahn GK II, 210 ff. und C. Schmidt, Göttinger Nachrichten 1898, S. 169 ff. Ganz übereinstimmend hiermit ist der Sprachgebrauch in der nur lateinisch erhaltenen exhortatio ad monachos, auf die Credner, Zur Geschichte des Kanons S. 59 Anm. 2 noch verweist (Text derselben P. L. 103, 665 ff.), nur ist hier auch von der digesta canonis series die Rede. Auch in der jedenfalls unechten synopsis des Athanasius heisst es von den kanonischen Büchern: sie sind gewissermassen das Oberste und die Anker und die Stützen unsers Glaubens (Text bei Zahn GK II, 316).

heilige Schrift angewendet wird. Allerdings ist im voraus zu bemerken, dass dies, soviel sich sehen lässt, nur in einem bestimmten Kreise, nämlich in der antiochenischen Schule, öfters der Fall ist.

Zuerst nämlich und gleich ziemlich häufig findet es sich bei Chrysostomus, dem grossen Schrifttheologen. Eine der betreffenden Stellen ist noch deshalb interessant, weil sie genau dieselben praktischen Probleme erörtert, die uns schon bei Clemens Alexandrinus begegnet sind, nämlich: was soll man dem Heiden sagen, der sich zum Christentume bekehren will und nun nicht zu wissen behauptet, welcher von den verschiedenen Parteien oder Sekten er sich anschliessen soll. Die Antwort lautet dahin, dass wir dem Betreffenden raten, „den Schriften zu glauben, die einfach und wahr sind", dann ist die Entscheidung leicht.[1] Εἴ τις ἐκείναις συμφωνεῖ, οὗτος Χριστιανός· εἴ τις μάχεται, πόῤῥω τοῦ κανόνος τούτου. Über die rechte Auslegung der Schrift aber wieder zu entscheiden, dazu gehöre nur geübtes Nachdenken; die Behauptung, das nicht zu vermögen, sei nur eine Ausflucht, πάντα γὰρ ῥᾴδια — οὐκ ἔστι τὸν χωρὶς προλήψεως ἀκούοντα (nach dem Zusammenhange: der, welcher das Wort Gottes in der Schrift unvoreingenommen hört) μὴ πείθεσθαι. Unmittelbar darauf fährt er fort: „denn wie es nicht vieler Untersuchung bedürfte, sondern leicht wäre, den falsch Messenden zu fassen, falls es einen κανών gäbe, nach dem alles gerichtet werden müsste, so auch hier". — οὐκοῦν καὶ ἡμεῖς πειθώμεθα τοῖς τοῦ θεοῦ νόμοις. Unverkennbar ist hier die Schrift als entscheidender Kanon bezeichnet. Eine mit dieser nahe verwandte Stelle steht in 2. Cor. hom. 13, 4 a. E., wo er die Christen davor warnt, sich von Meinungen andrer fortreissen zu lassen, zumal da sie ἀκριβῆ ζυγὸν (= Wage) ἁπάντων καὶ γνώμονα καὶ κανόνα haben, nämlich τῶν θείων νόμων τὴν ἀπόφασιν.

Noch direkter ist der Name an einer andern Stelle auf die Schrift angewendet (in gen. hom. 40, 3). Er redet da von den Doketen. Sie leugneten, sagt er, dass der Herr in Wahrheit unser Fleisch angenommen habe. Dann sei er aber auch nicht gekreuzigt, nicht gestorben, nicht begraben, nicht auferstanden. Wenn aber nicht auferstanden, dann falle all unser Reden von der Heils-

1) Hom. in acta 33, 4 εἰ μὲν γὰρ λογισμοῖς ἐλέγομεν πείθεσθαι, εἰκότως ἐθορύβου· εἰ δὲ ταῖς γραφαῖς λέγομεν πιστεύειν, αὗται δὲ ἁπλαῖ καὶ ἀληθεῖς, εὔκολόν σοι τὸ κρινόμενον.

veranstaltung hin. ὁρᾷς, fährt er fort, εἰς ὅσην ἀτοπίαν ἐκπίπτουσιν οἱ μὴ βουλόμενοι τῷ τῆς θείας γραφῆς κατακολουθεῖν κανόνι, ἀλλὰ τοῖς οἰκείοις λογισμοῖς ἅπαντα ἐπιτρέποντες. Hier hätte ein älterer Autor schreiben können und wohl auch geschrieben τῷ τῆς ἀληθείας κανόνι. Da ist also wirklich der alte Begriff ganz auf die Schrift übergegangen.

Mithin ist es im besonderen als zufällig zu beurteilen, dass erst bei Isidor von Pelusium, der allerdings zu den Schülern des Chrysostomus gehört hat, genau der alte Titel der Wahrheitsregel auf die heilige Schrift angewendet wird (ep. lib. IV, 114). Auch erscheint an der betreffenden Stelle die Formel nur ganz beiläufig, also wie selbstverständlich. Isidor spricht davon, dass einzelne Menschen sich durch einzelne Tugenden auszeichnen. Nach Aufzählung mehrerer Beispiele leitet er auf ein Schriftwort, das diesen Umstand erklären soll, mit dem Satze über: ὅτι δὲ ταῦτα οὕτως ἔχει, τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας, τὰς θείας φημὶ γραφάς, κατοπτεύσωμεν. Die Schrift also ist die Wahrheitsregel. Eine genaue Parallele dazu steht bei Cyrill. Al. de trin. dial. IV (P. G. 75, 860) ἄριστον οὖν — πίστεως κανόνα τὸν εὐθυτενῆ τε καὶ ἀδιάστροφον τοὺς τῶν θεηγόρων ποιεῖσθαι λόγους (= heilige Schrift), denn diese Worte seien nach Mt. 10, 20 inspirierte Gottesworte. Mit diesen Stellen schliessen wir passend die hier verfolgte Linie der Entwickelung ab, und weisen nur noch vorgreifend darauf hin, dass es den deutlichsten Intentionen der alten griechischen Kirche entsprach, wenn 1629 der Patriarch Cyrillus Lukaris in seinem „orientalischen Bekenntnis des christlichen Glaubens“ sagte: heilige Schrift nennen wir alle kanonischen Bücher, die wir ὡς κανόνα τῆς πίστεως ἡμῶν καὶ τῆς σωτηρίας empfangen haben und halten (Kimmel, libr. symb. eccl. orient. p. 42).

Nach unsrer Darstellung wird diese Entwickelung nicht mehr so willkürlich und irrationell erscheinen, als wenn man annimmt, regula veritatis bezw. κανών habe ursprünglich nur ein formuliertes Lehrbekenntnis bezeichnet. Von da aus führt keine verbindende Brücke zu der Bezeichnung einer Schriftensammlung als Kanon. Wir haben dagegen erkannt, dass unter dem Begriff der regula veritatis oder fidei seit seinem ersten Aufkommen heilige Schriften, noch bestimmter eine alt- und neutestamentliche heilige Schriftensammlung mitbefasst, ja prinzipiell in erster Linie gemeint war. Diese zieht also nur noch entschiedener, als dies Anfangs der Fall war, den

Begriff auf sich, so dass die Gleichung: die heilige Schrift ist der Kanon, erreicht scheint.

Dieser gewisse Fortschritt gegen früher war aber durch die Natur der Sache gegeben. So sehr auch schon Irenäus die Schrift innerhalb der regula fidei betonte, so konnte ihm doch wirklich die lebendige kirchliche Verkündigung, wie sie im Taufbekenntnisse sich zusammenfasste, noch eine Art selbständiger Grösse sein. Denn er stand der apostolischen Zeit nahe genug, um ihren geschichtlichen Einfluss wirklich noch zu empfinden. Ebenso war es verständlich, dass auch noch Clemens die auf das alte Testament anzuwendende Auslegungsmethode als ein überkommenes Erbgut betrachten konnte. Noch waren die lebendigen Fäden, die die Apostel mit der kirchlichen Gegenwart verbanden, nicht vollständig abgerissen. Aber das musste dann sehr bald geschehen. Und je weiter man sich zeitlich von den Ursprüngen entfernte, um so sicherer musste die Schrift sich besondern und zu selbständigem und unvergleichlichem Werte emporsteigen, so dass sie schliesslich als die unica regula et norma hätte gefasst werden müssen, ohne dass dies ein prinzipieller Bruch mit dem alten Begriffe von regula fidei gewesen wäre.

Die Entwickelung der griechischen Kirche war innerlich hierauf angelegt. Das Bekenntnis war ja der Schrift unterstellt, und diese die eigentliche dogmatische Autorität. An ihr haftete recht eigentlich der Begriff des κανών; und es ist sehr bezeichnend, dass auch das lateinische Abendland für die Schrift dies Fremdwort beibehalten hat, ein unbewusstes Zeugnis dafür, dass die heilige Schrift das Erbgut der griechischen Kirche war, die (bis auf Augustin) allein sie auch wirklich zu schätzen wusste. Dem entspricht es auch, dass wir hier eine gewisse Reformabilität des Bekenntnisses wahrnehmen, die in der stetigen Umbildung der Taufsymbole ihren Ausdruck gefunden hat.[1] Aber freilich ist das nur die eine Seite der Sache. Jene Möglichkeit der Bekenntnisreform galt nicht in der Richtung nach rückwärts, sondern nur nach vorwärts; m. a. W. nicht eigentlich Reform, sondern nur Erweiterung, Näherbestimmung, Spezialisierung lag im Bereiche der Möglichkeiten und Aussichten.

1) Es ist lehrreich, wie wenig Harnack dieser Geschichte des Symbols in der griechischen Kirche gerecht zu werden vermag. Er verweist H. R.-E. I, 748 auf „die Leichtfertigkeit der orientalischen Symbolbildung und Symbolrezeption, die wir mit peinlichem Erstaunen im 4. Jahrh. und bis zur Mitte des 5. Jahrh. beobachten“ und fragt: „wenn hier alte Symbole von den Vätern

Daher erklärt es sich schon einigermassen, wenn das Ergebnis, dass die heilige Schrift als Kanon gefasst wurde, nicht das einzige gewesen ist, auf das die Entwickelung der regula fidei im Oriente hinauskam.[1] Dieselbe mündet vielmehr in zwei Armen aus. Nur den einen haben wir im Bisherigen verfolgt. Um dem andern nachzugehen, müssen wir natürlich bis auf den Punkt zurücklenken, wo der einheitliche Strom sich spaltete. Als dieser Punkt wird das Konzil von Nicäa bezeichnet werden müssen.

Erinnern wir uns zunächst an die Ergebnisse, die wir über das Taufbekenntnis in vornicänischer Zeit, und zwar für den Osten und Westen gleicherweise, gewonnen hatten. Darnach gab es keine schriftlich aufgezeichnete, keine, feste unverbrüchliche, als solche für die Gesamtkirche autoritative Lehr- oder Bekenntnisformel. Insbesondere wurde, wie uns soeben die Betrachtung des vierten und fünften Jahrhunderts bestätigt hat, nicht das Taufsymbol als eine solche beurteilt oder gehandhabt.

Erwägen wir diesen Stand der Dinge, dann leuchtet ein, von welch hervorragender Bedeutung für den Begriff der Glaubensregel das nicänische Symbol werden musste. Wir haben es nicht mit der

---

her vorhanden gewesen wären, wie will man die vollkommene Windigkeit und Pietätlosigkeit dieser Symbolfabrikation und -Rezeption verstehen?" Wir haben zunächst wieder einzuhalten, dass hier nicht die wirklichen Taufsymbole von den Lehrsymbolen unterschieden werden. Im Bereiche jener aber finden wir trotz fortschreitender Wandelungen doch eine nicht zu verkennende Stetigkeit; zwischen dem Bekenntnisse, das wir für Irenäus annehmen mussten, und dem, welches etwa 430 oder etwas später Marcus Eremita mitteilt, oder zwischen dem Taufbekenntnisse des Origenes und demjenigen egyptischen Symbole aus dem Anfange des 5. Jahrh., das wir aus Palladius kennen, herrscht eine weitgehende Übereinstimmung. Wenn man aber diese Formeln nur als Ausdruck des Schriftglaubens schätzte und sie daher für verbesserlich erklärte, wie kann darin ein evangelischer Theolog Leichtfertigkeit und Pietätlosigkeit sehen? Der Fehler liegt wiederum darin, dass man an die griechische Dogmengeschichte nur Tertulliansche d. h. abendländisch-katholische Massstäbe anlegt. Wie unberechtigt das ist, dürfte unsre Darlegung gezeigt haben. Dann aber giebt jene Beobachtung Harnacks auch keinen Grund mehr dafür ab, unsre Ergebnisse über das Taufbekenntnis in der vornicänischen orientalischen Kirche zu beanstanden.

1) Ein anderes Moment wird erst am Schlusse dieses Abschnittes zur Sprache kommen, nämlich dies, dass doch auch schon in der Bestimmung dessen, wodurch die Schrift autoritativ sei, sich Wandlungen vollzogen hatten, die es verhinderten, dass das scheinbar vorhandene Schriftprinzip sich entsprechend geltend machte.

Frage zu thun, ob etwa die Aufstellung dieses Bekenntnisses verfrüht war.[1] Wir nehmen es vielmehr als gegeben hin. Da bildet es in der Dogmengeschichte insofern eine ganz neue Erscheinung, als hier zum ersten Male der normative Glaube rund und ganz, positiv und sogar auch negativ, festgestellt und schriftlich niedergelegt wird: fides coepta est scribi (Hilarius). Also hier haben wir die erste feste Formel, der sich in dieser Hinsicht nichts früheres an die Seite stellen lässt. Diese Formel litt keine provinziellen Unterschiede mehr, sie beliebig zu bereichern und auszuführen ging nicht wohl an; sie stellte in ihrer Art zum ersten Mal eine streng formulierte Lehreinheit in der Kirche her. Auch Athanasius ist sich der Neuheit der Sache bewusst gewesen. Im Hinblick auf die vorarianische Zeit sagt er in sehr bezeichnender Weise, dass der Glaube allen offenbar war ἐκ τῶν θείων γραφῶν γινωσκομένη τε καὶ ἀναγινωσκομένη. Der Glaube wäre auch unversehrt geblieben, wenn nicht die bösen Häretiker, die Arianer, ihn zu verderben unternommen hätten. Darum hätten die heiligen Väter sie zu Nicäa verdammt und den Glauben der katholischen Kirche ἐγγράφως bekannt (ep. ad Jovian. 1), während es bekanntlich alte, feststehende Regel war, dass der Glaube nicht geschrieben werden dürfe.[2]

Anders aber musste die Wirkung dieser Neubildung auf die östliche, als auf die westliche Reichshälfte der Kirche sein. Wir erwähnten schon die bekannte Eigentümlichkeit der morgenländischen Symbolentwickelung, dass dort die Taufbekenntnisse unter dem Einflusse der theologischen Fortentwickelung sich umgestalteten und durch antihäretische Zusätze bereichert wurden. Insbesondere muss eine solche wesentliche Bereicherung der Taufbekenntnisse nach der Ausscheidung des Monarchianismus, zum Teil wohl auch aus Anlass jenes Streites der beiden Dionyse, stattgefunden haben (vgl. Harnack I, 749 ff.). Seitdem treffen wir in dem zweiten Artikel die Formeln θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός[3], und vielleicht stammen aus gleicher Zeit, wenn sie nicht schon älter sind, die Formeln πρὸ πάντων

1) Die Frage bejaht Th. Zahn, Skizzen aus dem Leben der alten Kirche S. 259 f., und wir stimmen seiner dort gegebenen Beurteilung uneingeschränkt bei.

2) Nicht des Mysterienwesens halber, sondern weil er Eigentum des Herzens und Gedächtnisses sein sollte. Diese Sitte hat sich auch für das Taufbekenntnis forterhalten.

3) Φῶς ἐκ φωτός kommt schon Hipp. c. Noet. 11 vor, nur nicht im Symbol.

αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννημένον u. ä. Den Typus der damals im Osten erreichten Symbolentwickelung zeigen uns das Bekenntnis von Jerusalem und die auf dem Cäsareensischen Taufsymbol ruhende Formel, welche Eusebius zu Nicäa vorlegte und aus der das Nicänum entstanden ist.[2] Gerade die Formel des Eusebius lässt erkennen, dass von ihr bis zum Nicänum formell kein grosser Sprung war; nichts Wesentliches als das ὁμοούσιος und das ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός unterscheiden N von ihr.

In gleichem Verhältnisse zu N stehen dann auch die zahlreichen Synodalformeln, die im Osten gegen N aufgestellt werden. Von dem neuen Stichworte der alexandrinischen Theologie abgesehen sind sie alle der nicänischen Bekenntnisformel sehr ähnlich. Daraus erklärt sich ein Doppeltes. Zuerst dies, dass N als geschlossene Formel doch nicht alsbald ein gesetzliches Ansehen erlangte, nämlich auch bei denen nicht, die das ὁμοούσιος bekannten, denn von den andern ist hier natürlich nicht die Rede. Nicht einmal soviel kann man sagen, dass man auf das Stichwort ὁμοούσιος sich steifte. Athanasius wenigstens umschreibt die damit bezeichnete Lehre oft genug ohne jenen Ausdruck und will ihn nicht als den einzig möglichen gelten lassen. Man wird sagen dürfen, dass vor allem der Horror der Gegner vor dem ὁμοούσιος den Alexandrinern diese Formel erst wirklich wert machte. So steigt die Schätzung von N. Dabei aber kommt es noch immer als die Formel in Betracht, welche in dem ὁμοούσιος samt dem ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός die Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater feststellt; seine übrigen Glieder aber haben als solche keine selbständige sachliche Bedeutung, nehmen nicht teil an der Autorität jenes Stichwortes, das Ganze wurde noch nicht als heilige Formel gehandhabt.

Vielmehr nehmen wir wahr, dass verschiedene Gemeinden ihre alten Taufsymbole nur mit den Kennworten aus N erweiterten, so Antiochien, Jerusalem bezw. Epiphanius, Laodicea und Egypten.[3]

---

1) Antihäretisch waren diese Zusätze, obgleich sie in der vornicänischen Zeit meistens auch dem Ausdrucke nach nur aus der Schrift genommen wurden.

2) Die Formeln wie alle im Folgenden genannten bei Hahn a. a. O. bezw. in der Beilage.

3) Die letzte Formel bei E. Preuschen, Rufinus und Palladius S. 127 (s. Beilage), vgl. dazu meinen Aufsatz: Ein neues Symbol aus Egypten, Neue kirchl. Ztschr. 1897, S. 543 ff. Die andern Formeln bei Hahn bezw. in

Diesen Symbolen sind noch die unter sich verwandten Formeln, die pseudo-athanasianische ἑρμηνεία εἰς τὸ σύμβολον, die pseudo-basilianische ἔκθεσις und das armenische Symbol zuzurechnen (s. Hahn §§ 127. 217. 137), insofern sie dieselben Beobachtungen machen lassen. Den verhältnismässig zahlreichen Beispielen nicänisch bereicherter Symbole lässt sich dagegen keines an die Seite stellen, wornach N in dieser Zeit irgendwo das Symbol geworden wäre[1]; vielmehr besitzen wir wenigstens ein Beispiel eines Taufbekenntnisses von etwa 430, in welches noch nicht einmal die nicänischen Stichworte eingefügt sind: das des Marcus Eremita. Seit 362 etwa beobachten wir, wie das Ansehen der Formel N steigt, was sich vor allem an ihrer Ausbeutung gegen die Pneumatomachen zeigt. Athanasius selbst nämlich hebt wiederholt hervor, dass die nicänischen Väter zu dem Glauben an den Sohn noch ein πιστεύομεν καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον hinzugefügt hätten (ep. ad Jovin. 4, ad Afric. 11), als ob nicht dieser Zusatz einfach durch die Taufformel veranlasst gewesen wäre, ohne etwas Sonderliches zu besagen oder zu bezwecken. Aber selbst Basilius hat noch gegen solche zu schreiben, die den zweiten Artikel von N erweitert haben wollten (ep. 258, 2), und obgleich er sich dem widersetzt, dass diesem Bekenntnisse auch nur τὸ βραχύτατον zugefügt werde, so möchte er doch selbst wenigstens eine Ausnahme machen, nämlich ein Anathema gegen die Pneumatomachen anschliessen (ep. 125, 3. 140, 2). Nachher hat man zu Konstantinopel a. 381 N feierlich anerkannt — auf Grund der Geschichte gab es gar keine andere mögliche Form, sich zur Homousie zu bekennen —, aber theologisch ist die ganze Formel erst in Betracht gezogen worden, als sie im nestorianischen Streite von der neualexandrinischen Theologie in einer ganz andern Richtung verwendet werden sollte, als in der sie einst concipiert war. Da sollte sie herhalten, um die μία φύσις σεσαρκωμένη zu rechtfertigen.[2]

---

unserer Beilage. Man wird aber auch das Bekenntnis, welches Charisius, Presbyter von Philadelphia, 431 vorlegte, hinzunehmen dürfen (Hahn § 221), denn dasselbe kommt mit den Taufbekenntnissen jener Zeit völlig überein, und man kann nicht annehmen, dass ein von ihm ganz frei entworfenes Symbol so ganz mit jenen Formeln zusammengetroffen wäre. Mithin wird sein Taufsymbol, wohl das von Phil., zu Grunde liegen.

1) Vgl. mein N-C, 2. Abschnitt, dessen Ergebnisse ich auch gegenüber Kattenbuschs Bemerkungen in Th. Ltztg. 1898, S. 682 aufrecht erhalte.

2) Man kann regelmässig die Beobachtung machen, dass an Symbolen

Vergleichen wir mit Bezug auf N den Cyrill oder Theodot von Ancyra mit Athanasius, so springt der Unterschied in die Augen. Schon was das Äusserliche anbelangt. Cyrill zitiert N viel öfter als Athanasius, der es als Glaubensformulierung, so viel ich sehe, nur einmal, und bezeichnender Weise in einer Schrift an den Kaiser, nämlich ad Jovin. 3, anführt, aber auch dort nur erst so, dass er die Anführung von N für die beste Weise erklärt, die Anfrage des Kaisers nach dem katholischen Glauben zu beantworten.[1] Er fühlt offenbar noch die Freiheit, deren man sich bisher in der Darlegung des Glaubens bedient hatte, aber einem Kaiser gegenüber glaubte er besser zu thun, wenn er sich auf ein Aktenstück berief. Dagegen ist bei Cyrill N ohne weiteres und stets τὸ τῆς πίστεως σύμβολον[2], und die Formel wird von Anfang bis Ende ausgelegt, gerade als ob das εἰς ἕνα θεόν von den einstigen Urhebern ebenso absichtlich gesetzt worden wäre, wie das ὁμοούσιος.[3]

So hat sich denn doch N auch als Formel durchgesetzt. Es ist ein heiliger Text geworden, wie es ja das Produkt einer inspirierten Versammlung gewesen sein sollte: so galt nun jedes Wort, das darin stand, als bedeutsam, und das Schweigen des Symbols für nicht minder wichtig, als sein Reden. Demgemäss ward auch das Symbol aus sich selber heraus, ohne direkten Rückgang auf die Schrift, ausgelegt.[3] Niemand kann verkennen, dass damit der Begriff des κανὼν τῆς πίστεως eine Veränderung gegen früher erlitten hat. Wenn wir dem aber an dieser Stelle noch nicht weiter nachgehen, so geschieht es, weil die bisher dargestellte Entwickelung gerade nicht an ihr Ziel gelangt ist. Denn eben als N so hoch gestiegen war, trat eine andre Formel auf den Plan, die zunächst im Stillen, vor allem wohl als Taufsymbol von Konstantinopel und Umgegend, sich ein bedeutendes Ansehen errungen hatte. Dies führt uns aber wieder auf unsern Ausgangspunkt zurück, nämlich auf das Verhältnis der orientalischen Symbole zu N.

---

die Form erst dann als wertvoll und unantastbar geltend gemacht wird, wenn sie andern Intentionen, als denen sie ihre Entstehung verdankten, dienstbar gemacht werden sollen. Vgl. schon das, was wir oben über die Verwendung von N gegen die Pneumatomachen sagten.

1) Ἐβουλευσάμεθα μᾶλλον πάντων τὴν παρὰ τῶν πατέρων ἐν Νικαίᾳ ὁμολογηθεῖσαν πίστιν ὑπομνῆσαι τὴν σὴν εὐσέβειαν.

2) Z. B. ep. I (P. G. 77, 16 B) ep. 39, 180 D. ep. 55, 296 AB.

3) Cyrill ep. 55, Theodot expos. symb. Nicaeni.

Wir hatten aus diesem nachweisbaren Verhältnisse zu erklären gesucht, warum N nicht ohne weiteres als von A bis Z heilige Formel geschätzt wurde. Aber eben aus jener nahen Verwandtschaft der gebräuchlichen Taufbekenntnisse mit N erklärt sich nun auch umgekehrt, dass in verhältnismässig kurzer Zeit eine selbständige Entwickelung des Taufsymbols im Osten neben N aufhörte, indem sie in das nicänische Bekenntnis ausmündete. Hatten die Taufbekenntnisse bisher immer die theologische Entwickelung mitgemacht, so wäre es unnatürlich, ungriechisch gewesen, jetzt auf einmal damit innezuhalten. Allerdings unterschieden sich die Formeln ὁμοούσιος und ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός von früheren Zusätzen und Erweiterungen: es waren formell keine Schriftworte. Wir wissen, wie schwer dieser Umstand viele, selbst den Athanasius, bedrückt hat (de decr. Nic. syn. 32). Aber sobald man einmal in ihnen den sachgemässen Ausdruck der Schriftwahrheit erkannt hatte, mussten nach bisheriger Gepflogenheit diese Aussagen auch in die Taufbekenntnisse Aufnahme finden. Dass dies geschah, haben wir schon oben erwähnt. Betonten wir aber dort, dass man nicht N selber ganz annahm, so muss hier darauf Gewicht gelegt werden, dass die Taufbekenntnisse sich nicht auf die Dauer neben N hielten, sondern eben doch N seiner Substanz nach in sich aufnahmen.

Dann aber war der Ausgang nicht zweifelhaft. Die alten Lokal- und Provinzialsymbole konnten sich mit N nicht messen. Sie hatten, wie wir gesehen haben, als Formeln keine irgendwie eigentümliche Autorität, sondern nur als Summarien der Schriftwahrheit und der apostolischen Lehre. Ihre Form galt nicht für unantastbar. Vor allem aber standen sie in ihrer Einheit nicht etwa als apostolische Bekenntnisse oder apostolisches Symbol dem nicänischen als einem blossen Synodalsymbole der Kirche gegenüber, so dass also ebenso das höhere Alter, wie die erhabenere Herkunft das Taufsymbol vor N ausgezeichnet hätte. Wir sahen, dass auch die Literatur der apostolischen Konstitutionen nichts dergleichen enthielt. In dem Sinne, wie die griechische Kirche den Begriff „apostolisch“ fasste, war nunmehr N ihr apostolisches Glaubensbekenntnis. Daher kommt die für uns einigermassen befremdliche Thatsache, dass von Athanasius an bis auf Cyrill und Theodot N immer mit dem Prädikate „apostolisch“ ausgestattet wird. Die Ansicht der Nicäner, sagt Athanasius de syn. 5, ist keine neue, sondern die apostolische, und was sie schrieben, haben sie nicht aus sich erfunden, sondern

das ist es, was die Apostel lehrten.[1] Und Epiphanius schreibt ohne Bedenken unter jene Formel in seinem Ancoratus, die wir als C d. h. als nicänisch erweitertes Taufsymbol von Jerusalem kennen: und dieser Glaube wurde überliefert von den heiligen Aposteln her und in der Kirche der heiligen Stadt von allen den heiligen Bischöfen zusammen, über 300 an Zahl. Ebenso bezeichnet er vorher dasselbe Bekenntnis sehr nachdrücklich als apostolisch: höret nicht auf, diesen heiligen Glauben der katholischen Kirche, wie ihn die heilige und alleinige Jungfrau Gottes von den heiligen Aposteln des Herrn empfangen hat, zu bewahren.[2] Man könnte diese Aussagen nicht schlimmer missverstehen, als wenn man meinte, auf das Nicänum seien später Prädikate übertragen worden, die ursprünglich einer andern Grösse in spezifischer Weise gegolten hätten. Was einst Alexander von Alexandria als den Glauben seiner Kirche auf Grund ihres Taufbekenntnisses bekannte, oder was Makarius von Jerusalem als Lehre von der Menschwerdung vortrug (S. 231 Anm. 1), wollte nicht weniger, aber auch nicht mehr apostolisch sein, als N, und umgekehrt. Mithin gab es nichts, was die Aufsaugung der Taufbekenntnisse durch N hätte verhindern können.

Dieses Resultat ist aber so zustande gekommen, dass die soeben von uns aufgezeigten zwei Linien der Symbolentwickelung zusammentrafen und einen Kompromiss herbeiführten. Denn schliesslich hat ja nicht N selber die alten Taufbekenntnisse verdrängt, sondern eines jener aus N erweiterten Taufbekenntnisse, wie bekannt das nicänisch umgestaltete Taufsymbol von Jerusalem, so zwar, dass dieses als das Symbol galt, welches zu Constantinopel 381 als ergänzende Wiederholung von N von den 150 Vätern bekannt worden sei.[3] Denn nur mit dieser Prädizierung hat es seit 451 seine Ansprüche geltend gemacht und bald auch durchgesetzt. Beachtenswert aber ist, dass es sogar schon vorher von denen, die es kannten (Nestorius), ohne weiteres als das nicänische Bekenntnis bezeichnet worden ist. Das beruhte weder damals, noch Jahrhunderte darnach, auf Unwissenheit oder auf irgend einer Tendenz, sondern ist nur ein Rest vom Bewusstsein jener Freiheit, aus der heraus Formeln wie C gegenüber N gebildet worden waren.

---

1) Vgl. ep. ad Jovin. 4. Theodot expos. 8 a. A. Cyrill ep. 17, 108 B.

2) Ancoratus 118; die Stellen auch bei Hahn S. 134, Anm. 385.

3) Diese Entwickelung habe ich in meiner Arbeit über N-C klarzulegen versucht, auf die ich für das Folgende verweise.

Diese Formel C hatte aber wieder das mit N gemein, dass sie einen festen, protokollarisch im wesentlichen sicheren Wortlaut schriftlich fixiert darbot. Und in dieser Formel hat die griechische Kirche, wenn wir von den abgezweigten Gemeinschaften absehen, wirklich ihren Ruhepunkt erreicht. Sie hat trotz der noch fortgehenden Lehrentwickelung diese Formel nicht mehr freigegeben, wie sie im Grunde die ursprüngliche nicänische Formel noch einmal freigegeben hat, insofern sie nicht bei ihr sich beruhigte. C ist nicht mehr fortgebildet, erweitert, verdeutlicht worden. Erst von da an, d. h. nach 451, seit Ende des Jahrhunderts etwa, ist in der griechischen Kirche eine volle Bekenntnisformel als Formel zur Herrschaft gelangt. Damit ist ein der Beweglichkeit jener Kirche ursprünglich fremdes, starres Element in ihre Lehrentwickelung gekommen.

Nun erst konnte es geschehen, dass die griechische Kirche dem Abendlande das filioque, welches man beim Ausgang des heiligen Geistes hinzugesetzt hatte, schon deshalb zum Vorwurfe machte, weil ein Zusatz zur Symbolformel ein Verbrechen sei. Wie ist dieser kleine Zug ein Beweis für die Veräusserlichung und Erstarrung jener einst so beweglichen und lebendigen Kirche! In dem Falle haben die Abendländer, die jene Änderung sich gestatteten, formell im Geiste der alten griechischen Kirche gehandelt.

Auch hier haben wir noch zu beweisen, dass der sachlichen Entwickelung der Sprachgebrauch folgte, indem der Begriff regula fidei auf N und dann C überging. Theodot von Ancyra nennt 431 in seiner Auslegung von N dasselbe ὁ κανὼν τῆς πίστεως (c. 9); Cyrill τὸν τῆς ἀμωμήτου πίστεως ὅρον (ep. 1 PG. 77, 16B) u. ä. Im Jahre 449 redet Thalassius von Cäsarea in Kappadozien von τῷ κανόνι τῆς εὐσεβείας τῆς θεοπισθείσης ὑπὸ τῶν ἁγίων πατέρων τῶν ἐν Νικαίᾳ (Mansi VI, 904), und zu Chalcedon erklärt der päpstliche Legat Paschasinus, dass die Synode τῶν τιη΄ τῆς πίστεως τὸν κανόνα τὸν ἐν τῇ Νικαίᾳ παρ᾽ αὐτῶν ἐκτεθέντα — κρατεῖ (Mansi VII, 9). Seit dem ersten Konzile zu Ephesus betonen die Egypter den kanonischen Charakter der Formel N, indem sie „keinen Zusatz und keinen Abstrich“ dulden wollen und daher zu Chalcedon auch gegen die neu vorgebrachte Formel C sich ablehnend verhalten (Mansi VI, 625. 633 f.). Nach Chalcedon aber bezeichnen die Kaiser Basiliscus, Zeno, Justinian in ihren Kundgebungen C (einschliesslich N) regelmässig als τῆς [ἀπλανοῦς] πίστεως

ὅρον d. i. als Glaubensregel. Natürlich aber musste der Begriff schliesslich auch das Chalcedonense umfassen (schon bei Leo I. ep. 120, 4), bezw. alle Synodalentscheidungen, und so erklärt sich das Schlussergebnis, das bei Justinian erscheint: praedictorum (sc. IV) sanctorum conciliorum decreta perinde ut sacras scripturas suscipimus, et canones ut leges custodimus.[1] Insofern aber als kein weiterer Ertrag des Lehrfortschrittes in das Symbol des Kultus und der Lehrunterweisung Aufnahme fand, fasste sich doch die Autorität auch der späteren Synoden in der einen Formel C zusammen, da jene eben sie nur immer neu bestätigt haben sollten.

An den letztgenannten Worten Justinians aber tritt uns die veränderte Sachlage, die schon länger vorbereitet, nunmehr perfekt geworden ist, entgegen. Nicht Athanasius, auch sein Nachfolger Cyrill noch nicht hätten sich so wie Justinian hier ausgedrückt. Jetzt erst ist der andere Ast am Begriffe der Glaubensregel zur vollen Selbständigkeit erwachsen. Als eine Gabel stellt sich nun der ganze Baum des κανων τῆς πίστεως dar: man weiss nicht mehr, welches der eigentliche, ursprüngliche Stamm war. Da man nun nicht zwei regulae fidei haben konnte, gestaltete sich notwendig das Verhältnis so, dass das Bekenntnis, d. i. das Symbol N-C, als das Deutlichere über die Schrift rückte und statt an dieser je und je aufs neue bewährt zu werden, vielmehr die Schrift an ihm bewährt wurde, ohne dass doch eine prinzipielle Klarheit hierüber erzielt wurde. Die nun erreichte Schätzung des Bekenntnisses als schlechthinniger, aus sich giltiger regula fidei schuf unlösbare Probleme. Nicht mit der Aufstellung eines Bekenntnisses an sich war diese peinliche Lage gegeben; vielmehr entstand sie erst seit Nicäa und dem Nicänum.

So tritt uns am Anfangs- und Endpunkte dieser Entwickelung ein Moment entgegen, dessen Mitwirkung an dem dargestellten Prozesse erst jetzt gewürdigt werden kann: der Einfluss des Staates und damit des Rechtes auf die Staatskirche, dort durch Konstantin, hier durch Justinian typisch dargestellt. Dass man zu Nicäa eine feste Formel proklamierte und nicht bloss in ausgeführteren Sätzen, wie früher, seinen Glauben bekannte, dass diese Formel nun als Gesetz eingeführt wurde, das war etwas Neues gegenüber der früheren Zeit, und dies Neue dankte man — wenn hier die

---

1) Novellae n. 131 a. A. (P. L. 72, 1039).

Kirche viel zu danken hatte — dem Kaisertume. Dasselbe Kaisertum hat dann auch die Formel N, nur aber in der Gestalt von C, „dem Symbole der Residenzstadt und des Hofes“ (mein N-C, S. 29), zur alleinherrschenden in der Kirche gemacht und die reiche Mannigfaltigkeit der früheren Symbole, bei der die dennoch vorhandene Einheit um so packender wirkte, durch diese Uniformierung abgelöst. Der Staat hat statt der Einheit eine Einerleiheit geschaffen. Ob das nicht schliesslich nötig war, ob jene formelle Mannigfaltigkeit der Bekenntnisse auf die Dauer sich hätte halten lassen, ob nicht die dann etwa eingetretene Vielheit erstarrter Lokalformeln die bedenklichsten Nachteile und allerlei Unzuträglichkeiten zur Folge gehabt hätte, haben wir hier nicht zu erörtern, sondern nur die Thatsache festzustellen, dass jenes uniforme Bekenntnis den alten Stand wesentlich unter dem kaiserlichen d. i. zugleich juristischen Einflusse abgelöst hat. Den Kaisern war als solchen daran gelegen, eine kurze fassliche lex zur Hand zu haben, um entscheiden zu können; daher denn Theologen, die vor ihresgleichen ihren Glauben frei und selbständig formulierten, Kaisern gegenüber gern auf die gesetzliche Formel sich bezogen. Notwendig war damit eine Zurücksetzung der heiligen Schrift und auch eine veränderte Auffassung des Taufbekenntnisses gegeben. Sehr richtig hat Harnack II, 85 Anm. 4 mit Bezug hierauf gesagt: „Nachdem C auf eine unerreichbare Höhe gestellt war, findet sich die runde Behauptung, der Glaube sei aus den h. Schriften zusammengetragen, nicht mehr“. Kaum etwas anderes illustriert die veränderte Beurteilung des Symbols so wie diese Thatsache.

Es ist aber von hohem Interesse, innerhalb dieser Entwickelung noch solche wahrzunehmen, die sich der bedenklichen Wendung entgegenstemmten. Zu diesen gehörte Eutyches, der in einer Schrift, die er 448 zu Konstantinopel übergab, erklärte, dass er die Formel „aus zwei Naturen“, selbst wenn einer der Väter sie gebraucht habe, nicht annehmen könne; denn wo die Väter geirrt hätten, tadle er nicht, nehme es aber auch nicht an, sondern erforsche die Schriften, denn sie seien gewisser als die ἔκθεσις der Väter[1]. Und um diese Worte zu rechtfertigen, erklärt sie dann auf der Synode der Vertreter des Eutyches dahin: ὅτι διαφόρως μὲν ἐλάλησαν οἱ ἅγιοι πατέρες,

---

1) Mansi VI, 700 B: μόνας δὲ τὰς γραφὰς ἐρευνᾶν ὡς βεβαιοτέρας οὔσας τῆς τῶν πατέρων ἐκθέσεως (dieselbe Stelle l. c. 773 A. 780 A).

καὶ πάντα δέχομαι· εἰς κανόνα δὲ πίστεως οὐ δέχομαι (Mansi VI, 773). Freilich muss dieser auf der Stelle widerrufen.

Auch unter den Briefen an Kaiser Leo aus dem Jahre 453 haben wir einige lehrreiche Proben dafür, wie man das Verhältnis der Synodaldekrete zum schlichten Taufsymbole noch in altertümlicher Weise sich dachte. Damals genoss freilich N schon ein unbestrittenes Ansehen, ohne dass es jedoch, soweit nachweisbar, selbst als Taufbekenntnis gebraucht wurde. Vielmehr scheint da ein Brief aus Pamphylien nicht nur das Chalcedonense, sondern auch N noch als blosses Lehrbekenntnis gegen Häretiker zu fassen.[1] Davon wird das mathema oder symbolum unterschieden, das den Täuflingen überliefert wird. Als hierzu verwendbar habe weder Leo seinen Brief noch das Konzil von Chalcedon seine Entscheidung gemeint. So nehme man auch die Lehre von der „Einheit der zwei Naturen oder Substanzen in dem einen Christus“ nicht ins Taufbekenntnis auf, sed ad bella hostium reservamus. Ähnlich drückt sich das Schreiben aus Armenia prima aus.[2] Hier empfand man noch, dass das Moment des Antihäretischen in das Taufbekenntnis an sich nicht hineingehöre, sondern dieser Kampf Sache der sacerdotes sei, und in wie weiten Kreisen des „Vulgärchristentums“ wird dieser Standpunkt noch lange gegolten haben!

Aber freilich die griechische Kirche hatte ihn schon zu frühe verlassen, schon zu frühe die antihäretischen Bestimmungen ins Taufsymbol aufgenommen; mithin konnte sie nicht auf einmal innehalten. Der Verfestigung, welche der Staat wesentlich mit herbeiführte, strebte sie selbst zu, und man darf es immer noch eine günstige

---

1) Mansi VII, 574 (ep. 43) nos enim et Nicaenam synodum debito honore veneramur, et Chalcedonensem quoque suscipimus, veluti scutum eam contra haereticos opponentes, et non mathema (für: anathema, die oft vertauscht werden) fidei exsistentem. Non enim ad populum a papa Leone et a sancto Chalcedonensi concilio scriptum est, ut ex hoc debeant scandalum sustinere, sed tantummodo sacerdotibus ut habeant, quo possint repugnare contrariis. Duarum namque naturarum sive substantiarum unitatem in uno Christo declaratam invenimus a pluribus apud nos consistentibus sanctis et religiosissimis patribus, et (leg. at) nequaquam veluti mathema aut symbolum his qui baptizantur, hoc tradimus, sed ad bella hostium reservamus etc. Nebenbei sei angemerkt, dass diese Stelle wieder ein starkes Zeugnis gegen die Annahme ist, das reine N sei irgendwo Taufbekenntnis gewesen.

2) Mansi VII, 588 D. Man habe das Chalcedonense non sicut fidei symbolum, sed sicut definitionem aufgestellt.

Fügung nennen, dass diese nicht erst später eingetreten ist, sondern schon bei N-C. Dadurch sind bereits die chalcedonensischen Lehrbestimmungen, zu geschweigen der späteren des Dyotheletismus etc., von dem kirchlich lebendigen Katechumenenbekenntnisse ferngehalten und ist der griechischen Kirche eine Symbolformel bewahrt worden, die im Verhältnis zu ihrer weiteren Lehrentwickelung noch dogmatisch weit heissen darf.

Nachdem wir seiner Zeit beim dritten Jahrhunderte die abendländische Entwickelung verlassen haben (S. 227), kehren wir nun zu ihr zurück, um die mannigfach andersartige Geschichte der „Glaubensregel" dort zu verfolgen. Auch hier bezeichnet das nicänische Bekenntnis einen Einschnitt. Welches aber die Wirkungen dieser Neubildung waren, lässt sich in lehrreicher Weise aus den Schriften des gallischen Bischofs Hilarius von Poitiers belegen. Er bildet gleichsam einen Übergang. Auf der einen Seite nämlich schliesst er sich ganz an die Richtung an, nach der die eigentliche Norm die heilige Schrift ist und das aus ihr erhobene Taufbekenntnis seine Substanz an dem trinitarischen Taufbefehle hat.[1] Daher giebt er gelegentlich ganz in der Weise der Orientalen sein Taufbekenntnis in lauter Schriftworten wieder[2], und wo er eines Ausdrucks sich be-

1) Das Vorhandensein eines Taufbekenntnisses braucht nicht erst erwiesen zu werden. Er nennt es entweder confessio baptismi (ad Const. II, 4) oder regenerationis symbolum (l. c. 11 a. E. de trin. XII, 57). Er führt es direkt und auch nur einigermassen wörtlich nie an, sondern erwähnt aus ihm (abgesehen von der Abrenuntiation, zu ψ 14, 14) nur Glieder des zweiten Artikels, vgl. in Matth. 15, 8 venturi enim ad baptismum prius confitentur credere se in dei filio et in passione ac resurrectione eius; de trin. lib. IX n. 51: oblitus es mediatoris dispensationem, et in ea partum, cunas, aetatem, passionem, mortem. Et renascens non confessus es ex Maria filium dei natum? Vgl. die ähnlichen Aufzählungen der Stücke des zweiten Artikels im Psalmenkommentar prol. 5. 6, zu ψ 2, 4. 122, 10. Natürlich war sein Bekenntnis trinitarisch. Die Dürftigkeit aber der Anführungen daraus sei bei diesem abendländischen Schriftsteller, der das Taufsymbol so hoch hielt, wieder besonders hervorgehoben.

2) Ad Constant. II, 11: intelliges a me in sacramento — praedicari unum deum patrem ex quo omnia, et unum dominum Jesum Christum per quem omnia (1. Cor. 8, 6), natum ex deo, qui est ante tempora aeterna (2. Tim. 1, 9) et erat in principio apud deum deus verbum (Joh. 1, 1): qui est imago dei invisibilis (Col. 1, 15), in quo habitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter (Col. 2, 9),

dient, der dem Begriff regula fidei ungefähr entspricht, nennt er als dogmatische Norm nicht eine Formel, sondern entweder die apostolische Schrift[1] oder den Taufbefehl.[2] Von da aus hat er auch seine Stellung zu N gewonnen. Es ist ihm innerlich nicht sympathisch gewesen, aber er erklärt seinen Landsleuten: mihi homousii et homoeusii intelligentiam evangelia et apostoli intimaverunt (de syn. n. 91). Freilich ist sich Hilarius der Schwierigkeiten bewusst, mit denen die Berufung auf die Schrift als die massgebende Autorität verknüpft ist: scripturae non in legendo sunt, sed in intelligendo (ad Const. II, 9). Alle Häretiker beriefen sich auf die Schrift und fänden darin Stellen, die sie missdeuten könnten (l. c., de syn. 85). Trotzdem aber stellt er noch nicht eine ausser der Schrift gelegene Grösse als Massstab ihrer Auslegung hin, sondern meint offenbar noch, dass die Schrift sich selbst richtig auslege, wenn er den Häretikern vorwirft: omnes scripturas sine scripturae sensu loquuntur (ad Const. II, 9), und nun eben für seine Darlegungen statt einer schein-

---

qui cum in forma dei esset, humilians se salutis nostrae causa, formam servi ex conceptu spiritus sancti de virgine accepit, factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis (Phil. 2, 6) et post resurrectionem mortis (?) deinde in coelestibus sedens (Eph. 1, 20) aderit iudex vivorum et mortuorum (act. 10, 42), et rex omnium aeternorum saeculorum (1. Tim. 1, 17) — haec ego in spiritu sancto ita credidi. Beachtenswert ist, dass Hil. die Schriftstellen nicht als solche kenntlich macht, um mit ihnen den anderswoher gegebenen Glauben zu beweisen, sondern vielmehr die Schrift als Inhalt seines Glaubens behandelt. Wie dagegen das Bekenntnis wörtlich lautete, zeigt ein Vergleich mit den Stellen in vor. Anm.

1) Das Gegenteil behaupten die Mauriner zu ad Constant. I, 3, aber gerade mit Unrecht. Denn wenn da den Arianern vorgeworfen wird: non cessant ore impio et sacrilego animo evangeliorum sinceritatem corrumpere, et rectam apostolorum regulam depravare, divinos prophetas non intelligunt, so kann auch das mittelste Glied nur heilige Schriften, nämlich die der Apostel, bezeichnen, vgl. zu ψ 124, 4 sequamur apostolum, sequamur evangelium, sequamur prophetiam, nachdem soeben aus allen diesen Schriften Stellen angeführt sind; in ψ 122, 7 sequentes legem et prophetas et evangelia et apostolos — profitemur. de trin. I, 17 maxime ergo properamus ex propheticis atque evangelicis praeconiis vesaniam eorum ignorantiamque confundere. ad Constant. II, 8 fidem imperator quaeris: audi eam, non de novis chartulis, sed de dei libris.

2) Das ist vor allem in de trinitate regelmässig der Fall: II, 1. 5 dixerat dominus baptizandas gentes in nomine etc. Forma fidei certa est: sed quantum ad haereticos omnis sensus incertus est. Ergo non praeceptis aliquid addendum est etc. XII, 56 f., vgl. ad Const. II, 4.

baren eine wirkliche Schriftgemässheit in Anspruch nimmt. In diesem Sinne fordert er den Kaiser auf l. c. n. 10 f.: höre, ich bitte dich das, was über Christus geschrieben ist, damit nicht darunter solches, was nicht geschrieben ist, verkündigt werde. Neige deine Ohren zu dem, was ich aus den Büchern reden will — nicht will ich etwas zum Ärgernis oder, was ausserhalb des Evangeliums ist, vertreten.

Auf der andern Seite aber beobachten wir bei Hilarius eine Hochschätzung des Taufbekenntnisses, wie sie in dieser Gegensätzlichkeit zu aller bestimmterer Lehrformulierung vorher uns nicht begegnet ist. Dafür zeugt vor allem eben jenes 360 an Konstantius eingereichte Bittschreiben (ad Const. II). Darin spricht es Hilarius als seine Meinung aus, man hätte bei dem schlichten trinitarischen Taufbekenntnisse bleiben und nicht Neuerungen über dieses hinaus treffen sollen (n. 4. 7). Nur durch den Druck der Verhältnisse scribendae atque innovandae fidei — usus inolevit (n. 4). Die Folge liegt freilich zu Tage: facta est fides temporum potius quam evangeliorum (n. 4); annuas atque menstruas de deo fides (Plur.!) decernimus. Das bezieht sich zunächst auf die fast unzähligen Glaubensformeln, die seit Nicäa auf immer neuen Synoden aufgestellt wurden. Aber auch N kann vor dieser Betrachtungsweise nicht wohl bestehen, trotz seiner Orthodoxie. Ists doch eben auch eine geschriebene fides, und wie fremdartig eine solche den Hilarius anmutet, beweist seine schöne Apostrophe an die gallischen Bischöfe: O ihr Glücklichen im Herrn und Ruhmreichen, die ihr geschriebene Glaubensbekenntnisse (fides) bisher nicht kennt, da ihr den vollkommenen und apostolischen Glauben im Bekenntnisse eures Bewusstseins bewahrt. Denn ihr bedurftet nicht des Buchstabens, die ihr den Geist reichlich hattet (2. Cor. 3, 6); noch verlangtet ihr den Dienst der Hand zum Schreiben, die ihr das, was ihr mit dem Herzen glaubtet, mit dem Munde zum Heile bekanntet (Ro. 10, 9 f.), und nicht hattet ihr es nötig, als Bischöfe zu lesen, was ihr als junge Neugetaufte inne hattet (de syn. 63).

Hilarius verwahrt sich freilich dagegen, dass er N verwerfen wolle.[1] Jedenfalls aber findet er die Existenzberechtigung dieser

1) Ad Const. II, 7: tutissimum nobis est primam et solam evangelicam fidem confessam in baptismo intellectamque retinere nec demutare, quod solum acceptum atque auditum habeo bene credere: non ut ea, quae synodo patrum nostrorum continentur, tanquam irreligiose et impie scripta damnanda sint etc.

Formel im Unterschiede vom Taufsymbole einzig in der Notwendigkeit, die Häretiker abzuwehren. Dazu macht er die feine Bemerkung: ubi sensus conscientiae periclitatur, illic litera postulatur (de syn. 63). Nun bleibt es zwar dabei, dass auch Hilarius noch nicht eine feste apostolische Bekenntnisformel, etwa die römische, geltend machte. War er doch auch lange genug im Oriente, um sich davon überzeugt zu haben, dass eine genaue, buchstäbliche Einförmigkeit des Taufbekenntnisses in der Kirche nicht bestand. Und wenn er von dem Taufsymbole als der fides apostolica redet[1], so verrät er doch nie die Meinung, dass er die Formel von den Aposteln verfasst sein lasse, schliesst vielmehr diese Ansicht geradezu aus (s. o. S. 264 Anm. 1), und gebraucht als synonym auch andere Ausdrücke, welche die Abhängigkeit des Symbols von Schrift (und Taufformel) bezeugen.[2] Aber trotzdem liegt es am Tage, dass hier an dem Vergleiche mit N dem abendländischen Bischof ein Begriff von dem Werte des alten Taufsymbols aufgegangen ist, wie er im Osten gar nicht entstehen konnte, wo der Unterschied der gebräuchlichen Formeln von N viel geringer war, als er sich zwischen den verhältnismässig undogmatischen Formeln des Abendlandes und N darstellte. Dann ist aber zu erwarten, dass N und die Auseinandersetzung mit ihm verfestigend auf das abendländische Taufsymbol zurückgewirkt habe.

Allerdings lässt sich auch jene ältere Betrachtungsweise, wornach das Taufbekenntnis noch immer wieder in die Schrift oder in die Taufformel zurückgenommen wird, weiter verfolgen. Wir finden in den Schriften der Lateiner, die sich mit der trinitarischen Frage befassen, durchweg die Methode angewendet, dass man nicht auf das ganze Taufsymbol, sondern auf die einfache Taufformel nebst der Schrift zurückgeht.[3] Lucifer von Calaris nennt jene die traditio

---

1) Ad Constant. II, 6. de syn. 63, vgl. ad Const. II, 4 apostolicae doctrinae indemutabilis constitutio.

2) Fides evangelica ad Const. II, 6. 7 fides evangeliorum l. c. 24, vgl. l. c. 11 a. E.: secundum regenerationis meae symbolum et doctrinae evangelicae scientiam, de trin. XII, 57.

3) Soweit man nicht, was hier zunächst unberücksichtigt bleibt, besonders in den Kreisen der Luciferianer sich auf N bezieht. Dass man jenes Verfahren im Westen anwendet, für den das Vorhandensein vollständiger Taufsymbole zugestanden ist, darf als starke Instanz gegen Kattenbuschs Methode gelten, der aus ganz gleichen Stellen bei orientalischen Vätern mit Vorliebe

apostolorum oder die fides apostolica.[1] Ebenso bezeichnet und behandelt sie Maximus von Turin als regula veritatis.[2] In diesem Zusammenhange werden wir auch nochmals an Nicetas von Remesiana in Dazien erinnern dürfen, welcher den Taufbefehl die regula fidei nannte und von dem Symbole sagte, dass es ein aus praktischen Gründen hergestelltes Exzerpt aus der Schrift sei, dessen Urheber ungenannt bleiben.[3] Dieselbe Anschauung spricht bekanntlich auch Augustin aus, der hier ebenso, wie später die Reformatoren, mit feinem evangelischem Taktgefühle von dem Banne der Überlieferung sich freimacht.[4] Bei Cassian ist diese Ansicht, dass das Symbol aus der Schrift entnommen sei, ebenfalls noch nachweisbar, doch ist sie da mit einer entgegengesetzten Ansicht von der Sache widerspruchsvoll verbunden.[5] Dagegen erklärt noch Faustus von Reji ganz unbefangen, dass ecclesiarum patres oder magistri aus der Schrift das Symbol gezogen und dieses eben davon seinen Namen

---

folgert, das Taufbekenntnis der Betreffenden sei nur ein blosses Bekenntnis zu der Trias gewesen.

1) De non conveniendo cum haereticis 12 (Wiener corp. XIV, p. 19): quem viderimus tenentem traditionem Arrii, non beatorum apostolorum? ad quos dixerit iste quem negas, quod verus sit dei filius: euntes baptizate credentes in nomine patris etc. quomodo tibi discipulo Arrii adquiesceremus Christiani deserentes apostolicam traditionem? Die andere Bezeichnung kurz nachher.

2) Hom. 83 (P. L. 57, 436) bei Auslegung des Symbols, nachdem er das Glied et in spiritum sanctum angeführt hat: haec est carissimi inoffensa regula veritatis, ut quorum unum nomen est, non sit eorum diversa confessio.

3) Caspari V, S. 354. 359. Es ist bezeichnend, dass nachmals eine spätere Hand eingeschaltet hat, dass das Symbol von den Aposteln verfasst sei; man empfand also bei Nicetas noch eine Lücke.

4) De symb. ad catech. 1, 1 vom Symbol: ista verba, quae audistis, per divinas scripturas sparsa sunt, sed inde collecta et ad unum redacta. serm. 212, 2. 214, 1.

5) De incarn. dom. VI, 3 durch seine Apostel und sacerdotes habe der Herr aus der weitschichtigen heiligen Schrift die kurze Formel zusammenziehen lassen. Dass Cassian dabei auch das neue Testament im Auge hat, beweist c. 8, 3, wo er die Übereinstimmung des Symbols mit Gal. 4, 4 nachweist und dazu bemerkt: advertis itaque, quod ipsa in symbolo scriptura loquitur, a qua symbolus ipse se descendisse fatetur. Da nun aber die Apostel, zumal am Pfingstfeste, noch nicht ihre eigenen Schriften exzerpieren konnten, so zeigt sich, dass hier zwei disparate Gedankenreihen zusammentreffen, deren eine und zwar ältere wir oben herausgelöst haben; vgl. meinen Marcus Eremita S. 186.

erhalten habe.[1] Und wenn auch Fulgentius von Ruspe das Symbol bereits für apostolisch hält, so drückt er sich doch noch so aus, dass der Taufbefehl als regula veritatis über und vor ihm steht (vgl. S. 73).[2]

Wir sehen also, wie lange noch auch im Abendlande eine Beurteilung und Schätzung des Symbols nachwirkt, welche mit der Annahme strict apostolischen Ursprungs unverträglich und in der That auch vielfach noch mit dieser nicht verbunden war. Doch auch jene durch N, wie wir meinten, begünstigte Verfestigung der abendländischen Symbole wird erkennbar. Ich glaube den hier angenommenen Zusammenhang durch eine Beobachtung so ziemlich für den ganzen Westen feststellen zu können. Es ist nämlich auch im Abendlande das Taufsymbol nicht überall starr und unbeweglich geblieben, sondern ist auch hier um antihäretische Stücke bereichert worden. Man hat nämlich erstens, doch wohl gegen Gnosis und Marcion, an manchen Orten den Zusatz von der Schöpfung in den ersten Artikel aufgenommen. Das ist vor allem in Afrika geschehen. Ferner aber hat man noch eine andere Erweiterung sich gestattet, und nicht bloss in Afrika, sondern z. B. auch in Aquileja. Hier stand laut Rufin hinter dem omnipotente des ersten Artikels ein invisibili et impassibili[3]; in Afrika nach dem Zusatze von der Schöpfung noch immortalem et invisibilem (s. Hahn § 36. 47—49). Nach Rufin und dem unbekannten Verfasser einer explanatio symboli ist jener Zusatz gegen die Patripassianer bezw. Sabellianer gerichtet gewesen.[4] Dagegen finden wir antiarianische Er-

---

1) Hom. I de symbolo (Casp. II, 185): ita et ecclesiarum patres de populorum salute solliciti, ex diversis voluminibus scripturarum collegerunt testimonia divinis gravida sacramentis — de canonicis itaque lectionibus facta est in unum pretiosa collectio — de utroque testamento totius corporis virtus in paucas est diffusa sententias: — ita et ecclesiarum magistri, studiosissimi salutis nostrae negotiatores in scripturis de magnis maxima separaverunt, vgl. auch den tractatus Faustini bei Caspari V, 315 f.

2) Zu seiner Schätzung des Taufbefehls als der regula vgl. noch ep. 17, 22. contr. Fabian. fragm. 37 (P. L. 65, 830), und de fide I, 3 secundum regulam nostri servatoris imperio promulgatam nosti te in uno patris et f. et sp. s. nomine baptizatum.

3) Das Symbol Rufins konstruiert das credo mit in und dem Ablativ.

4) Rufin. comment. in symb. 5; explanatio symb. ad init. nach früherer Ansicht Casparis von Ambrosius, der Text II, 52. IV, 215. Später hat Caspari an einer Stelle, auf die mich Kattenbusch aufmerksam gemacht hat

weiterungen mit einer einzigen späten Ausnahme[1] nicht mehr: kein abendländisches Symbol hat das ὁμοούσιος aufgenommen; vielmehr hat sich nachweislich infolge des Missbrauchs, den Arianer mit den Zusätzen invisibilis und impassibilis im ersten Artikel trieben, eine starke Abneigung gegen alle Zusätze gebildet (explan. Ps.-Ambrosii).

Damit kommen wir auf die bekannte Sage, in der die nunmehrige Schätzung des abendländischen Taufsymbols einen Ausdruck fand: die Sage, dass die Apostel selbst eine oder besser die Symbolformel komponiert hätten. Wir haben gesehen, dass diese Ansicht vom

---

(Briefe, Abhandlungen und Predigten etc. 1890, S. 405, Anm. 2), sein Urteil geändert, weil die explan. unter lauter pseudoambros. Schriften überliefert sei. Doch werde sie wohl aus der Mailänder Kirche stammen, wie die mit ihr eng verbundene Schrift de sacram. Casparis Schlüsse über die Zeit sind hinfällig, wenn anders der Nicetas, von dem wir eine Symbolauslegung haben, nicht Bischof von Aquileja, sondern von Remesiana war (s. S. 234). Es giebt zu denken, dass man sich im Abendlande gerade dem Monarchianismus gegenüber zu einer Abwehr im Symbole entschlossen hat; die Arianer haben sich das später zu Nutze machen können; vgl. jene explanatio l. c. II, 53; Augustin ep. 238 und 239; Vigilius von Thapsus contra Arianos etc. dial. I, 21 (P. L. 62, 194, vgl. 163). Kattenbusch versteht letzteren dahin, dass die Arianer Zusätze zum Symbole gemacht hätten, nämlich innascibilem und invisibilem, wie mir scheint mit Unrecht. Denn der Verf. sagt ja: aufkommender Häresieen wegen patri novum innascibilitatis nomen ecclesia imposuit, wie denn invisibilis und immortalis im afrikanischen Symbol standen, und nur ex persona der Sabellianer wirft er den Arianern vor, dass sie schriftfremde Ausdrücke ins Symbol gebracht haben. Er will ihnen damit nur beweisen, dass niemand, auch sie nicht, gegenüber den Häretikern um die Anwendung von Ausdrücken herumkommen, die nicht wörtlich in der Schrift stehen. Wirkliche Erweiterungen des Taufsymbols von seiten der Arianer scheinen nur bezeugt in der collatio Augustini cum Pascentio, auf die Caspari II, 102 aufmerksam macht, falls diese wirklich von Vigilius herrührt und nicht bloss eine Bearbeitung von Augustin ep. 238 ist, was ich vermuten möchte (vgl. beiderorts das arianische Symbol).

1) Diese bilden die späteren spanischen Formeln, die im 2. Artikel ein deum et dominum nostrum haben; vgl. Martinus von Bracara u. a. Hahn § 54 ff., besonders auch Kattenbusch I, S. 156. Priscillian († etwa 385) hat den Zusatz noch nicht (Hahn § 53). Fast verdiente jene Änderung es nicht, eine Ausnahme von der im Text bezeichneten Thatsache zu heissen, insofern ja das deum, anders wie impassibilis u. a., direkt aus der Schrift, vielleicht mit Bewusstsein aus Joh. 20, 28, erhoben ist und somit eine Erweiterung des Bekenntnisses direct aus der Schrift darstellt, wie sie nach dem ursprünglichen Verhältnisse der beiden Grössen gestattet war. Doch vgl. S. 254, Anm. 1.

Ursprunge des Symbols bis ins vierte Jahrhundert auch im Abendlande noch nicht herrschend ist. Jetzt aber nehmen wir sie an manchen Stellen wahr. Zwar in einer Symbolauslegung, die nach Caspari die älteste der aus dem Abendland erhaltenen wäre (340 bis 360, spätestens 370), findet sie sich noch nicht.[1] Dagegen taucht sie sehr bestimmt auf in jener zwar nicht von Ambrosius, aber doch wohl in Mailand verfassten Symbolrede. Da heisst es, die Apostel hätten sich versammelt und alle zwölf das aus zwölf Sentenzen bestehende Symbol zusammengestellt. Dies Symbol als communis sententia habe Petrus nach Rom gebracht (detulit) und die römische Gemeinde bewahre es noch.[2] Dieselbe Ansicht über das Symbol spricht Ambrosius aus, wenn er ep. 42, 5 schreibt: credatur symbolo apostolorum, quod ecclesia Romana intemeratum semper custodit et servat. Besonders ausführlich bietet die Sage Rufin († 410). Am Pfingsttage, vom heiligen Geiste erfüllt, haben die Apostel das Symbol verfasst conferendo in unum, quod sentiebant unusquisque, um vor ihrem Auseinandergehen eine gemeinsame Grundlage für ihre Predigt festzustellen. Wie schon die angeführten Worte andeuten, hat auch Rufin bereits den Namen symbolum zwar nicht ausschliesslich, aber doch zugleich als collatio (συμβολή) verstanden d. i. quod plures in unum conferunt. Da er nochmals betont, dass jeder Apostel zu den sermones des Symbols das Seine beigetragen habe, so scheint wenigstens in seiner Vorlage schon jedem Apostel ein sermo zugeschrieben gewesen zu sein. Von dieser Sage behauptet er: tradunt maiores nostri (comment. 2). Nächstdem scheinen Hieronymus[3] und Leo der Grosse[4] dieselbe Anschauung zu verraten (letzterer teilt das Symbol gemäss der Zahl der Apostel in 12 Sentenzen); Cassian kombiniert sie, wie wir sahen, in widerspruchsvoller Weise mit einer ganz andern Ansicht

---

1) Caspari II, 132 ff., zur Zeitbestimmung s. S. 168. Die Handschriften legen die Rede sicher mit Unrecht dem Ambrosius bei. Caspari denkt an Lucifer von Calaris als Verfasser, andere an andere.

2) Caspari II, 48 ff. IV, 196 ff.

3) Lib. c. Joann. Hierosolym. 28 in symbolo fidei et spei nostrae, quod ab apostolis traditum non scribitur.

4) Sermo 96, 1 instituto a sanctis apostolis symbolo; ep. 31, 4 ad Pulcher. siquidem ipsa catholici symboli brevis et perfecta confessio, quae XII apostolorum totidem est signata sententiis; sermo 62, 2 hac fidei regula, quam in ipso exordio symboli per auctoritatem apostolicae institutionis accepimus.

über das Symbol[1]; und eine solche geht auch bei Augustin nebenher[2]; Maximus von Turin (Mitte 5. Jahrh. und später)[3], Vigilius von Thapsus[4] (um 500), Venantius Fortunatus[5] und Spätere vertreten die Sage auch, bis sie, nicht ohne manche Ausnahmen, allgemeine Verbreitung erlangt und die karrikierte mittelalterliche Gestalt empfängt, wornach je ein Symbolglied je einem Apostel zugeschrieben wurde.[6] Freilich war es eine Ironie des Schicksals, dass die so ausgebildete Sage erst mit dem neurömischen Symbole, dem heutigen Apostolikum, das den Ruhm einer derartigen Apostolicität jedenfalls nicht beanspruchen darf, allgemeine Verbreitung fand.[7]

Fragen wir nach der Zeit, in welcher die Sage entstanden sei, so stimmen die vorhandenen Zeugnisse mit dem, was wir früher fanden, überein. Erst um die Wende des vierten Jahrhunderts zum fünften taucht sie auf, freilich nicht als eine Neuerung. Unsre Vorfahren erzählen es, sagt Rufin. So bezeichnet er aber auch die orthodoxen Gegner des Patripassianismus im dritten Jahrhundert (c. 5); und die schlichte Thatsache, dass die Kirche zu Aquileja, wie schon früher, so noch im dritten Jahrhunderte sich Zusätze zum Symbol gestattet hat, beweist zur Genüge, dass man damals die Formel noch nicht für strict apostolisch gehalten hat.

---

1) De incarn. VI, 3 allgemein apostolischer Ursprung; VII, 27 führt er Rufins Symbolauslegung an.

2) Nur indirekt lässt sich erschliessen, dass Augustin das Symbol (wie so vieles andre in der Kirche) für apostolisch gehalten haben muss, Caspari II, S. 99 f. Anm.

3) Hom. 83 de tradit. symb.: beati apostoli — mysterium fidei tradiderunt. Ebenso in dem vielleicht ihm zugehörigen sermo Ps. Ambros. 33, 6 (P. L. 17, 671): arbitror illam (sc. clavem, quam fidem dicimus) XII artificum operatione conflatam; XII enim apostolorum symbolo fides sancta concepta est, qui velut periti artifices in unum convenientes, clavem suo consilio conflaverunt.

4) Er redet contra Arian. Sabell. etc. I, 2, wenn auch hypothetisch von dem authenticum symbolum, quod apostoli tradiderunt, und zwar als geschriebenem; vgl. noch contra Eutych. IV, 1.

5) In seiner expositio symboli, opp. pars I lib. XI, 1 (P. L. 88, 346), ganz ähnlich wie Rufin.

6) Die Legendenformeln s. Hahn, Register s. v. und A. E. Burn, Neue Texte zur Geschichte des apostolischen Symbols in Ztschr. f. Kgsch. XIX (1898) n. 2 S. 182 f.

7) Burn hat uns a. a. O. auch mit einem Texte beschenkt, der das erste Beispiel einer Verteilung von R auf die zwölf Apostel giebt (S. 183 f.); doch vgl. auch den von Swainson entdeckten Text Hahn § 23 mit Anm. 16.

Was ferner den Ort anbetrifft, wo jene Vorstellung sich ausgeprägt habe, so führt alles auf Rom. Die entscheidenden Argumente hierfür hat Caspari bereits beigebracht (II, 107 f.). Ihm hatte ich mich in meinem Marcus Eremita angeschlossen, aber Zahn hat diese Ansicht bestritten und, wesentlich auf Grund der Didaskalia, behauptet, die Sage sei aus dem Morgenlande importiert. Da ich glaube, diesen Einwand auf sein berechtigtes Mass zurückgeführt zu haben (s. o.), so treten nun wieder alle für Rom sprechenden Beweisgründe in Geltung.[1] Die ältesten Zeugen der Sage, Ambrosius, der Verfasser der explanatio, Hieronymus, Rufin, Cassian stehen sämtlich in engster Beziehung, ja mehr noch: in ehrfürchtiger Unterwürfigkeit zu Rom.[2] Drei römische Bischöfe in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts sprechen nach einander jenen Glauben aus.[3] Aber auch innere Gründe sprechen für Rom. Wenn, wie wir nachgewiesen haben, die Meinung, das Symbol sei ein Werk der zwölf Apostel, zuerst im Abendlande auftaucht und nur hier sich Geltung verschafft hat: wo anders als in der einzigen sedes apostolica des Abendlandes, in Rom, konnte sie sich überhaupt bilden? Gerade auf dies Argument deutet der Verfasser der explanatio hin, wenn er vom Symbole sagt: hoc autem est symbolum, quod Romana ecclesia tenet, ubi primus apostolorum Petrus sedit et communem

---

1) Zu vgl. ist jetzt auch Kattenbusch II, 3 ff.: Die Legende über die Stiftung des Symbols. Er hat seine Untersuchung noch ohne eigentliches Resultat gelassen.

2) Von Ambrosius vgl. ausser ep. 42, 5 (s. o.) noch ep. 56, 7: sane referendum arbitramur ad sanctum fratrem nostrum Romanae sacerdotem ecclesiae, quoniam praesumimus ea te iudicaturum, quae etiam illi displicere nequeant. Der Verfasser der explan. sagt: symbolum Romanae ecclesiae nos tenemus. Hieronymus war nicht bloss in Rom getauft und verrät Kenntnis des römischen Symbols (l. c.), sondern redet mit besonderer Vorliebe vom katholischen Glauben als der fides Romana apol. adv. libr. Ruf. I, 4: fidem suam quam vocat? eamne, qua Romana pollet ecclesia? — si Romanam responderit, ergo catholici sumus, vgl. noch I, 6. III, 12. 15. ep. 63, 2. Cassian schrieb sein antinestorianisches Werk aufgefordert von dem nachmaligen Papste Leo.

3) Vgl. Caspari II, 108 Anm. 78. Cölestin I ep. ad Nestor. (P. L. 50, 475) n. 4 symbolo ab apostolis tradito plangimus haec verba fuisse sublata, Sixtus III ad Cyr. Al. (Cyr. ep. 51, 3, auch P. L. 50, 603) iuvit animorum vota nostrorum (sc. Petrus), qui videt symbolo primum inter (sic) apostolos tradito derogari, vgl. n. 2: in unum congregati apostoli de fide saepe tractarunt; über Leo s. S. 270 und später.

sententiam eo detulit (Caspari II, 56). Ferner zeichnet sich gerade die römische Gemeinde durch einen gesetzlich gebundenen, juristisch starren und traditionalistischen Charakter aus, der auch auf die Bewahrung und Handhabung des Symbols einwirken und da einen Erfolg hervorrufen musste, der so weit abliegt von der Art des griechischen Christentums. Es ist aber auch von Ambrosius und besonders von Rufin c. 3 bezeugt, dass die römische Gemeinde von Alters her den Wortlaut ihres Symbols unverändert bewahrt habe, eine Thatsache, die ihrerseits dazu mitwirken musste, das Symbol noch in ganz sonderlicher Weise für apostolisch zu halten. Endlich aber lehrt eine Untersuchung des altrömischen Symbols selbst, dass die Formel sehr alt, dass sie aller Wahrscheinlichkeit nach vorgnostisch ist, ja dass man keinen entscheidenden Grund hat, mit ihr nicht bis mindestens nahe an die apostolische Zeit oder in diese selbst hinaufzugehen.[1] Um Missverständnisse zu vermeiden, sei hervorgehoben, dass mit dieser letzten Annahme doch noch lange nicht behauptet ist, dass die Formel in der Weise, wie es die Sage behauptet, von den Aposteln entworfen worden sei.

Es ist klar, dass durch die Behauptung, das Symbol sei ein Werk der Apostel, eine schützende Rinde auch um seinen Wortlaut sich legte. Gerade aus der explanatio kann man das ersehen. Sie lässt auch den noch viel später in Afrika vertretenen Gesichtspunkt nicht gelten, dass um der Polemik willen Zusätze zum Symbol nötig oder gestattet seien. So gut auch dieselben gemeint seien, sie seien doch nur Unkraut unter dem Weizen: sufficiunt praecepta apostolorum, man dürfe nichts hinzu- noch davonthun. Wichtiger ist noch, dass nun eine Grösse erstanden war, die wirklich neben die heilige Schrift, neben das neue Testament sich stellen durfte. Das Symbol war völlig verselbständigt gegen die Schrift. Es stammte mindestens ebenso wie sie von den Aposteln; ja es war älter als die apostolische Schrift, und alle Apostel hatten sich an seiner Herstellung beteiligt.[2] Seine ganze Entstehung aber prägte ihm den Charakter einer unabänderlichen Lehrnorm auf.

Dem entspricht auch die Verwendung des Symbols. Man be-

1) Vgl. hierzu die Untersuchungen Casparis III, 142—61. Kattenbusch geht wenigstens bis „um das Jahr 100" hinauf (II, 329).

2) Vgl. die praef. im Gelasianum: suscipientes evangelici symboli sacramentum a domino inspiratum, ab apostolis institutum —. sanctus etenim spiritus qui magistris ecclesiae ista dictavit.

handelt es als eine Lehrsumme, die ihre Autorität in sich selber hat. Der grosse Unterschied, der hier zwischen der älteren griechischen Kirche und dem Abendlande besteht, tritt bei einem Vergleiche der beiderseitigen Symbolauslegungen besonders deutlich heraus. Wie schärft doch Cyrill seinen Katechumenen ein, ihm betreffs keines Symbolgliedes Glauben zu schenken, ehe er es ihnen aus der Schrift dargethan hat! Wie reichlich zieht auch noch, um von Novatian zu schweigen, der vom Orient beeinflusste Rufin die Schrift in seine Symbolauslegung herein! Das wird sehr bald anders. Die verhältnismässig kurz gehaltenen Auslegungen führen das Symbol Glied für Glied an und erläutern kurz das einzelne, als ob alles aus sich selbst verständlich und durch das Symbol schon hinreichend erwiesen sei: die Schrift tritt ganz zurück. Jedem Zweifel ist irgend ein Glied des Glaubens eben schon dadurch entnommen, dass die Apostel es ins Symbol aufgenommen haben. Nur eine Worterklärung ist nötig.

Ebenso aber wird nunmehr das Symbol im dogmatischen Lehrstreite verwendet. Bezeichnenderweise sind es vor allem römische Bischöfe, die uns hierfür die Beispiele liefern. Den Anfang dürfte Julius machen, insofern er den Marcell von Ancyra durch das Bekenntnis zu R seine Orthodoxie beglaubigen liess und für beglaubigt hielt.[1] Weitere Zeugnisse bietet der nestorianische und der eutychianische Lehrstreit. Papst Cölestin meint theologisch mit Nestorius fertig zu werden, indem er ihn der Verletzung des von den Aposteln überlieferten Symbols bezichtigt, eine Meinung, die um so seltsamer ist, als gerade Nestorius auf dieselben Symbolstücke, die ihm entgegengehalten wurden, nämlich die Geburt aus heiligem Geist und Maria, Wert legte, und nicht N, in dem bloss ein σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα stand, sondern C, das jenes Glied enthielt, als Ausdruck des nicänischen Glaubens verwendete.[2] Ganz ähnlich drückt sich

1) Epiphan. haer. 72, 2. 3; vgl. dazu Th. Zahn, Marcell von Ancyra S. 71. Marcell war zu sehr griechischer Theolog, um nicht dies Bekenntnis mit einer schriftgemässen Erläuterung zu begleiten; der römische Bischof würde das wohl gern entbehrt haben.

2) Coel. ep. ad Nestor. n. 4 (P. L. 50, 475): quis unquam non dignus est anathemate iudicatus, vel adiciens vel detrahens fidei? Plene enim ac manifeste tradita ab apostolis nobis, nec augmentum nec imminutionem requirunt. Legimus in libris nostris (apoc. 22, 18) non addi debere, non detrahi — das erinnert wörtlich an die explanatio zurück. Dann heisst es weiter: inter multa,

433 nach vollzogener Union Sixtus über die Häresie des Nestorius aus.[1] Ausgeführterweise bringt diese abendländisch-römische Polemik Cassian im sechsten Buche seines antinestorianischen Werkes. Er ist freilich noch nicht römisch genug, um mit dieser Widerlegung aus dem Symbole sich zu begnügen, sondern bestreitet den Nestorius erst in fünf Büchern aus der Schrift, dann aber doch so aus dem apostolischen Symbole in seiner antiochenischen Gestalt, dass er dieses wie eine selbständige Lehrautorität neben der Schrift behandelt.[2]

Das Merkwürdigste aber ist, dass ganz dieselben Symbolglieder, mit denen Nestorius bestritten wurde, nun auch seinen Widerpart Eutyches niederschlagen sollen. Das ist ja der Gedanke des berühmten Lehrschreibens Leos. Auch Eutyches setzt sich (angeblich) mit dem alten (römischen) Symbole in Widerspruch. Daran werde offenbar, dass er — nicht ein Abtrünniger, wie Griechen sagen würden, sondern dass er — ein Irrlehrer sei. Gewiss muss zu Leos Ehre anerkannt werden, dass er in seinem Schreiben auch reichlich auf die Schrift Bezug nimmt, aber seine anderen Äusserungen, besonders in Predigten, beweisen, dass ihm doch das Symbol als das sicherste und hinreichende Mittel erscheint, um alle Häretiker zu fassen.[3]

---

quae a te impie praedicata universalis recusat ecclesia, symbolo ab apostolis tradito plangimus haec verba fuisse sublata, quae nobis totius spem vitae salutisque promittunt. Schon Coustant sieht, dass dies auf die Verwerfung des θεοτόκος geht, insofern dieser Ausdruck durch die ersten Glieder des zweiten Artikels gefordert werde, die Nestorius nach C für seine Meinung anführt (ep. ad Coel. l. c. 440).

1) Sixti ep. ad Cyr. 3 s. o., vgl. ep. (6) ad Joann. n. 4 (P. L. 50).

2) Vgl. meine Ausführungen in Marcus Eremita S. 180 ff., die durch diese Arbeit bestätigt sein dürften. Nur eine Ergänzung möchte ich meiner dortigen Beurteilung hinzufügen. Ich habe es dort als juristischen Formalismus bezeichnet, dass Cassian den Nestorius nicht einfach mit seinem abendländischen Symbole angreife. Das ist nicht falsch, aber verglichen mit dem regelmässigen Verfahren der römischen Bischöfe stellt sich dasjenige Cassians auch in einem andern Lichte dar. Er fühlt noch, dass das Symbol nur Bedeutung hat, insofern sich einer zu demselben bekannt und durch solch Bekennen verpflichtet hat. Das hatte Nestorius nicht direkt mit R, wohl aber mit dem Antiochenum gethan, wenn nicht als Täufling, so doch als Bischof dieser Gemeinde. Die römischen Bischöfe dagegen behandeln R wie einen Gesetzesparagraphen auch gegen solche, die es nicht gerade als ihr Taufsymbol bekannt hatten.

3) Vgl. sermo 24, 5. 6. 62, 2. 96, 1 ep. 89: quoniam catholica fides,

Es entsteht aber noch die Frage, in welches Verhältnis man N, sowie die andern orthodoxen Synodalentscheidungen, die man doch auch im Abendlande anerkannte, zu dem apostolischen Symbole setzte.[1] Wir finden da eine gewisse Mannigfaltigkeit, je nachdem griechischer Einfluss hervor- oder zurücktritt. Phöbadius von Agennum bezeichnet wohl im arianischen Kampfe N als perfectam fidei catholicae regulam[2], und vor allem hat noch der römische Bischof Damasus (366—84) das nicänische Bekenntnis schlechtweg den „apostolischen Glauben" genannt.[3] Doch anderwärts unterscheidet er wieder von dem zu Nicäa geschriebenen Glauben den, der von den Aposteln, und zwar, wie es scheint, mündlich überliefert sein soll.[4] Die weitere Entwickelung aber ist dadurch gekennzeichnet, dass man zwar N und dann die ephesinisch-chalcedonische Fassung der Zweinaturenlehre anerkennt, aber die griechischen Formeln zurückstellt und das Wesentliche daraus dem apostolischen Symbole angliedert bezw. der Meinung ist, es aus diesem selbst unmittelbar zu entnehmen. Hierfür ist schon die Haltung Augustins typisch und ein einflussreiches Vorbild geworden. Seine Schriften dürfen neben der Rückwirkung, die N übte, als eine Hauptursache für die Verfestigung des apostolischen Symbols gelten. Reuter hat gezeigt, wie sehr bei Augustin das nicänische Symbol zurücktritt, und hat die epistula Leonis ad Flavianum als die Frucht der abendländischen Entwickelung in der Christologie beurteilt.[5] Freilich tritt bei Augustin wieder in hervorragender Weise die Schrift auf, und dementsprechend

---

quam instruente nos spiritu dei per sanctos patres a beatis apostolis didicimus et docemus, neutrum subrepere permittit errorem (nämlich weder den des Nestorius, noch den des Eutyches).

1) Von C kann hier noch nicht die Rede sein, da es in jenem Zeitraume für das Abendland teils noch gar nichts, teils seit 451 nur indirekt etwas bedeutete, nämlich als Bestandteil des Chalcedonense, vgl. mein N-C 3. Abschnitt.

2) Lib. contr. Arian. 6, aber er sagt dabei auch, dass jene Väter sie aufgestellt haben sacris voluminibus pertractis.

3) Damas. ep. 1 (P. L. 13, 349): unde advertit sinceritas vestra hanc solam fidem, quae apud Nicaeam apostolorum auctoritate fundata est, perpetua firmitate esse retinendam (vgl. auch 3, 39).

4) Ep. 7 (l. c. 370 f.): recordamini sedulo tum fidei ab apostolis traditae, tum huius vel maxime, quae est a sanctis patribus in concilio Nicaeno scriptis prodita.

5) Augustinische Studien S. 182 ff., Resultate: S. 229 f.

verteidigt auch er noch nicht eine authentisch-apostolische Formel; stört es ihn doch ganz und gar nicht, bald das römisch-mailändische, bald das mannigfach abweichende afrikanische Symbol anzuziehen und auszulegen. Aber doch, welch breiten Raum hat er dem Taufbekenntnisse in seiner Theologie und Schriftstellerei eingeräumt! Sein einziges zusammenfassendes dogmatisches Werk, das enchiridion ad Laurentium, legt das Symbol zu Grunde. Man muss in der That bis auf Tertullian zurückgehen, um eine ähnliche Schätzung des Symbols zu beobachten, wie bei diesem Grösseren, der nach ihm gekommen ist. Und schon bei Leo, überhaupt wo Roms Einwirkung hervortritt, ist auch der unveränderliche Symbolwortlaut der Formel R betont.[1] Dagegen tritt bei ihm ebenfalls N zurück, — nur in Briefen an die Kaiser führt er es an — und bei allem Eintreten für das Chalcedonense kümmert er sich wenig um seine theologische Formulierung, sondern sieht durch die Synode wesentlich nur seinen Brief bestätigt, d. h. aber seine Auslegung des apostolischen Symbols und damit dieses selbst.

Somit ist jetzt für das Abendland die bei Tertullian bereits angelegte, aber noch nicht rein durchgeführte Gleichung: das alte Taufsymbol = regula fidei, wirklich erreicht. Dem entspricht im wesentlichen schon Augustins Sprachgebrauch. Er braucht gelegentlich regula fidei einfach synonym mit symbolum, ohne auch noch an den Nebensinn des Antihäretischen zu denken, den jener Begriff ursprünglich hatte. Accipite filii, regulam fidei, quod symbolum dicitur, sagt er de symb. ad catechum. 1, 1.[2] In dieser Form ist das eine Neuerung, die insofern nicht Nachfolge findet, als für den liturgischen Gebrauch der Name symbolum im ganzen herrschend bleibt.[3] Aber wo das Symbol als dogmatische Lehrautorität gehandhabt wird, tritt der Begriff hervor. So bei Leo I. Er ruft seinen Römern zu: quidquid contra regulam catholici et apostolici symboli aut legere aut audire contigerit, id omnino mortiferum et diabolicum iudicate (sermo 24, 6). In dem Symbole haben die

---

1) Ep. 102, 2 neque ullis haereticorum disputationibus obtineri, ut aliter aliquid de summi et salutiferi sacramenti veritate sapiamus, quam ex praedicatione sanctorum patrum et ex auctoritate incommutabilis symboli didicimus ac docemus.

2) Andere zahlreiche Stellen bei Caspari IV, S. 231 Anm. 20.

3) So nennt Petrus Chrysologus in seinen Sermonen über das Symbol dasselbe nie regula fidei.

Gläubigen die regula fidei empfangen, dass in der einen Natur zwei Personen sind.[1] An dieser unsrer Deutung wird durch diejenigen Aussagen Leos nichts geändert, welche die chalcedonensischen Lehrentscheidungen gar fidei regulae nennen, denn diese Bestimmungen gelten, wie schon bemerkt, nicht als etwas neues, sondern nur als Bestätigung der alten Glaubensnorm, des Symbols.[2] Diesen Thatbestand drückt also eine pseudoaugustinische Symbolauslegung späterer Zeit treffend aus, wenn es da heisst: sancti apostoli certam fidei regulam tradiderunt, quam secundum numerum apostolicum duodecim sententiis comprehensam symbolum vocaverunt.[3]

Aber allerdings hat die um das Symbol sich rankende Auslegung desselben Teil am Begriffe der regula fidei: nicht die blossen Wörter, sondern die sinngemäss verstandene Formel ist gemeint. In diesem Sinne schreibt z. B. Fulgentius von Ruspe seine Schrift de fide, seu de regula verae fidei[4] oder stellt Papst Hormisda in seiner den Griechen vorgelegten Unionsformel den Satz voran: prima salus est regulam rectae fidei custodire (Mansi VIII, 407). Diese Fassung des Begriffes war aber deshalb notwendig, weil das Taufsymbol seinem schlichten Wortlaute nach auch von den Häretikern bekannt, ja von ihnen für die eigne Ansicht in Anspruch genommen wurde. Was Augustin sagt: sub ipsis ergo paucis verbis in symbolo constitutis plerique haeretici venena sua occultare conati sunt (de fide et symb. 1), gilt im ganzen und grossen bis zurück in die Anfänge des von uns behandelten Zeitraums.[5] So handelt es

---

1) Sermo 62, 2 hac fidei regula, quam in ipso exordio symboli per auctoritatem apostolicae institutionis accepimus, dominum nostrum Jesum Christum, quem filium dei patris omnipotentis, eundem quoque de spiritu sancto natum ex Maria virgine confitemur, vgl. sermo 46, 3 hoc fixum habete in animo, quod dicitis in symbolo; und ep. 129, 3 per omnia igitur et in fidei regula, et in observatione disciplinae vetustatis norma servetur.

2) Ep. 120, 4 in nullo ab illis, quas spiritus sancti divinitas in Chalcedonensi concilio protulit, fidei regulis recedentes. ep. 116, 2 ea quae illic de fidei regula sunt definita; ebenso ep. 117, 1. 129, 3.

3) P. L. 40, 1189 identisch mit Jvo von Chartres, sermo 23 P. L. 162, 604.

4) P. L. 65, 671 ff. Hier tritt das Moment des Antihäretischen wieder hervor; vgl. n. 1 poposcisti te litteris nostris instrui, quam debeas in illis partibus verae fidei regulam tenere.

5) Rufin erwähnt, dass Photin von Sirmium eine Auslegung des Symbols gegeben und dabei seine Irrlehre angebracht habe, comment. 1.

sich also doch nicht bloss um die Formel, sondern zugleich um eine bestimmte Deutung derselben.

Aber diese Deutung wurde nicht mehr wie in alter Zeit bewusstermassen der Schrift entnommen und von da an das Symbol herangezogen, nicht mehr wird aus ihr das Gerippe der Formel mit Fleisch umkleidet, sondern die Formel wird als in sich klar und unzweideutig beurteilt. Man braucht nur in rationeller Weise sie sich selber auslegen zu lassen, und man hat die orthodoxe Trinitätslehre und Christologie. Nach dieser Methode verfährt schon Augustin. Aus dem unicum dei filium des zweiten Artikels ergiebt sich ihm, dass Christus Gott ist, non enim filius dei unicus posset esse non deus. Jede Natur, auch bei den Geschöpfen, erzeuge ihr Gleichartiges. So ist der Gott Sohn auch omnipotens. Aber beide sind ein Gott. Diesen Satz gewinnt Augustin durch den Hinweis auf die Liebe, die auch auf Erden aus vielen Herzen und Seelen ein Herz und eine Seele mache. So müssen erst recht die beiden unzertrennlichen, Vater und Sohn, ein Gott sein (de symb. ad catechum. 2). Etwas schwieriger wird freilich die Sache beim heiligen Geiste. Indessen finden wir auch hier die rationale Betrachtungsweise der Formel bei Augustin bereits angebahnt. Aus der Nebeneinanderstellung der drei ergiebt sich die persönliche Verschiedenheit, ebenso wie dies, dass der heilige Geist auch deus ist. Andrerseits konnte ja der Monotheismus für eine rationale Erkenntnis gelten, mit dem das deus pater, deus filius, deus spiritus sanctus auszugleichen war, woraus sich die Formel ergab: haec trinitas est unus deus (de fide et symbolo 9).[1] Ganz sachgemäss ist es, dass nun auch Augustin wieder mit besonderer Vorliebe, wie bekannt, diese Trinitätslehre durch Analogieen aus der Natur und aus dem menschlichen Geiste zu erläutern bestrebt ist (l. c. und libr. de trinit.), auch hierin dem Tertullian nachfolgend. Ähnlich wie Augustin

1) Vgl. auch contra Maximinum II, 10, 2. Einfacher noch war es, aus dem einen ὄνομα der Taufformel, mit der man ja das Symbol immer zusammennahm, dies abzuleiten, wie Vigilius von Thapsus de trinit. lib. I a. A. oder Fulgentius von Ruspe de fide sive de regula verae fidei n. 3 quia secundum regulam nostri salvatoris imperio promulgatam, nosti te in uno patris et filii et spiritus sancti nomine baptizatum; principaliter atque indubitanter toto corde retine patrem deum, et filium deum, et spiritum sanctum deum, id est sanctam atque ineffabilem trinitatem unam esse naturaliter deum.

machen es aber schon seine Zeitgenossen Pelagius[1], Vincentius von Lerinum[2], und erst recht die Theologen nach ihm. Die Trinitätslehre wird entworfen als eine theologia nominum, an die Verstand und Witz ihre Kunst verschwenden, die aber, weil von der Schrift, so auch von der lebendigen Religiosität weit entfernt ist.

Wie man dasselbe Verfahren bei der Christologie anwandte, veranschaulicht am besten Leo. Er leitet, wie schon erwähnt, die ganze Christologie aus dem Symbol und zwar aus seinen drei ersten sententiae ab.[3] Daraus dass Jesus als der Sohn Gottes des allmächtigen Vaters bezeichnet wird, folgt, dass er de deo deus, de omnipotente omnipotens, de aeterno natus est coaeternus — non divisus essentia. Von diesem selben ewigen Sohne Gottes heisst es aber, dass er sei natus de spirito sancto et Maria virgine. Also hat er natura nostra angenommen (ep. 28, 2 ebenso sermo 62, 1. 2).[4] So ergaben sich die zwei Naturen oder Substanzen, und nun liess sich das gleiche Begriffsspiel, wie bei der Trinitätslehre, wieder anstellen, ja durch den Vergleich mit dieser die Sache noch geistreicher gestalten.

Für diese weitere Ausführung ist bereits Vincentius Lerinensis ein lehrreicher Zeuge (l. c. XIII, 18). Indessen verweisen wir besser auf das klassische Zeugnis hierfür, auf diejenige Formel, die als Ergebnis dieser abendländischen Entwickelung zu gelten hat, das Athanasianum (Hahn § 150). Loofs hat neuerdings wieder mit Recht gegen Harnack darauf hingewiesen, dass dieses Symbol aus den abendländischen Glaubensformulierungen und insbesondere den Symbolauslegungen herausgewachsen ist.[5] Doch ist noch nicht dies

1) In seinem berühmten, im MA. vielfach dem Hieronymus oder Augustin zugeschriebenen Bekenntnisse bei Hahn § 209.

2) Im commonitorium XIII, 18.

3) Das sind nach unsrer Bezeichnung der erste Artikel und der Anfang des zweiten bis Maria virgine. Bekanntlich teilte man in Rom das Symbol bereits damals in zwölf Glieder.

4) Dass Leo darnach sich doch noch auf die Schrift beruft, haben wir schon anerkannt; aber zu beachten ist, dass er wie Cassian Schrift und Symbol auseinanderhält und die Suffizienz des letzteren vertritt, denn nach Obigem fährt er fort: sed si de hoc christianae fidei fonte purissimo (= Symbol) sincerum intellectum haurire non poterat, quia splendorem perspicuae veritatis obcaecatione sibi propria tenebrarat, doctrinae se evangelicae subdidisset.

5) In seinem vortrefflichen Artikel H. R.-E. II³, S. 177 ff. Die äusseren

das eigentlich Bezeichnende, sondern vielmehr dies, dass das Athanasianum die Frucht jener Entwickelung ist, welche das Apostolikum, losgelöst von der Schrift, zur regula fidei verselbständigt hat.[1] Das

Zeugnisse, welche darthun, dass die fides Ath. über der fides d. i. dem alten Taufsymbole erbaut ist, sind das Fragm. von Trier, abgedruckt (l. c. S. 185 f.) in welchem noch ein sicuti vobis in simbolo tradutum est, steht; Ps. Aug. sermo 244, wahrscheinlich Caesarius Arelat. (P. L. 39, 2194 f.) und etwa noch Isid. Hispal. de eccl. offic. II, 24, 1 (P. L. 83, 817). Die Gründe, die der innere Befund darbietet, s. in fg. Anm.

1) Es ist für unsern Zweck nicht unwichtig, ob das Athanas. als eine einheitliche Formel entstanden ist. Loofs hat l. c. S. 186 f. der gegenteiligen Ansicht der Engländer und Harnacks den äusseren Stützpunkt entzogen, indem er den wirklich fragmentarischen Charakter des Trierschen Fragments aufgezeigt hat. Trotzdem hält Harnack III, S. 279 Anm. 1 seine Annahme „einer ursprünglichen Selbständigkeit der beiden Teile“ gegen L. aufrecht, da er sie stets „auf den innern Befund des Symbols gegründet“ habe, Loofs aber „auf diesen so gut wie gar nicht eingegangen“ sei. Prüfen wir daher die in fünf Nummern beigebrachten innern Gründe. Davon dürfte schon die erste Behauptung, dass in dem Eingang des Symbols § 1—3 nur die Trinitätslehre als catholica fides angekündigt werde, mindestens nicht genau sein, denn §§ 1 und 2 sagen gar nichts von der Trinität und passen als Einleitung auch zu dem ganzen Athanas. Erst § 3 geht auf die Trinität ein. H. scheint nun zu fordern, dass, wenn von vornherein auch der christologische Teil folgen sollte, in § 3 etwa ein primum stehen müsste. Aber dass dies notwendig gewesen sei, kann nicht behauptet werden. 2) In § 26 finde sich demgemäss der solenne, in den Anfang einmündende Schluss. Aber ebenso ja auch am Schlusse des Ganzen § 40, und es ist nicht einzusehen, warum nicht § 26 von vornherein der Abschluss der ersten Hälfte sein konnte. Unter 3) gesteht Harnack zu, dass der zweite Abschnitt mit dem ersten verklammert sei — nur der umgekehrte Fall würde für seine Hypothese sprechen —, aber er behauptet, diese Klammern bewiesen nicht die ursprüngliche Einheit, denn a) sei § 40 Dublette zu § 26, aber das ist eine petitio principii, b) sei die Sprache etwas verschieden, aber die angegebenen Beispiele beweisen das nicht, und dazu übergeht er es, dass § 40 der Ausdruck fides catholica ebenso wie in Teil 1 sich findet. Das sind eigentlich die einzigen Gründe; denn alles, was unter 4 und 5 noch folgt, würde, auch wenn es zu Recht bestände, doch nichts für H. austragen. Die dort angeführten Gründe sollen nämlich nach H. selbst nur darthun, dass man mit dem christologischen Teile „schwerlich über den Anfang des 6. Jahrh. hinaufgehen darf“. Aber das würde ja nichts gegen die ursprüngliche Einheit beider Teile, sondern nur für die Zeit, in der das Ganze entstanden sein muss, etwas beweisen, da ja H. selbst den ersten Teil nicht vor 450 entstanden sein lässt (l. c.), und es ihm nicht gelingen dürfte, nachzuweisen, dass der trinitarische Teil des Athan. anders als jetzt lauten würde oder gar lauten müsste, wenn er erst nach Anfang des 6. Jahrh. (zugleich

Athanasianum ist die Selbstauslegung des apostolischen Symbols, wie sie sich durch blosse verständige Deutung desselben ergab oder ergeben sollte. Während daher früher das ausgelegte Bekenntnis immer Stoffe aus der Schrift anzog, ist

---

mit dem christol.) entstanden wäre. Doch lassen wir uns trotzdem die Prüfung auch dieser Gründe nicht verdriessen. Wenn 4a) darauf hinweist, dass „die antinestor. und die antimonophysit. Haltung in vollem Gleichgewichte stehen", so ist das die Haltung der abendländ. Christol. bereits seit Leo, ja seit Augustin (vgl. auch Hahn § 211), wenn 4b) im Athan. die gallische Rezens. des Apost. findet, so beweist auch dies noch nichts, denn alle von H. bemerkten Eigentümlichkeiten finden sich schon im Ps. Aug. sermo 244, 1, die eine von H. durch gesperrten Druck ausgezeichnete (dei patris omnipotentis bei der sessio ad dexteram) bereits bei Faustus von Reji, also Mitte des 5. Jahrh.; überdies aber haben wir im Athan. kein genaues Taufsymbol, wissen auch nichts Sicheres weder über das Aufkommen jener Glieder, noch über die Heimat des Athanas., c) soll das passus est pro salute nostra (nicht wie H. schreibt pro n. sal., vgl. Ommaney p. 477) einen Einfluss des Nicaen.-Constantinop. verraten. Dies kann nur darauf gehen sollen, dass es in C (latein.) heisst: crucifixus pro nobis sub Pontio Pilato. Also nicht einmal die Formel stimmt überein! Dass daher der Verf., um sein passus est pro salute nostra zu schreiben, die Formel C kennen musste, wird nicht leicht jemand Harnack zugeben. Unter 5) bemängelt er den „wortreichen" Zusatz n. 38—39 von Auferstehung und ewiger Vergeltung, da sich der Verf. bisher streng an das knappe Symbol gehalten habe, und meint ihn wegen redditur i sunt de factis propriis rationem aus semipelagianischem Interesse erklären zu sollen. Aber dieser Abschluss geschieht in offenbarer Anlehnung an das Symbol (resurrectio carnis, vita aeterna), wie bei Irenäus oder in der fides Romanorum (des Phöbadius?) Hahn § 189 u. ö. Und dass in factis propriis ein Gegensatz zu einer (angeblich augustinischen) Lehre von der Rechenschaft de factis alienis zu suchen sei, ist wohl etwas zu weit hergeholt; jedenfalls aber könnte schon Vincentius Lerin. sich ebenso ausgedrückt haben. Indessen beweisen n. 4 und 5, wie schon gesagt, für das, was in Frage steht, überhaupt nichts; das negative Ergebnis betr. der Punkte 1—3 möchte ich aber durch das positive ergänzen, dass der innere Befund gerade für ursprüngliche Einheit spricht. Dagegen würde mehr als alles von H. Beigebrachte sprechen, wenn wirklich der erste Teil, wie H. urteilt, „eine regula fidei zur Erläuterung von N" wäre, denn dass der zweite Teil nicht auf N, sondern auf ein abendländisches Symbol Bezug nimmt, steht ausser Zweifel und ist gerade durch den besprochenen Abschluss des Ganzen sichergestellt. Aber jenes Urteil über Teil 1 trifft nicht zu. Vielmehr verrät derselbe als Symbolgrundlage nur Folgendes: credo in deum patrem omnipotentem et in filium eius, dominum nostrum, et in spiritum sanctum. Das aber ist die allgemeine Symbolgrundlage, die ja natürlich auch N hat; aber von dem, was N eigentümlich ist, treffen wir nichts. Dazu kommt, dass Teil 2 überhaupt nicht

dies im Athanasianum nicht mehr der Fall[1]; wohl aber findet sich hier innerhalb der Formel das rationale Bild zur Erläuterung der Zwei-Naturenlehre: so wie die vernünftige Seele und das Fleisch (zusammen) ein Mensch sind, so ist Gott und Mensch ein Christus (sent. 35). Die Fülle von vorbereitenden Anklängen an jene Formel, die wir bereits seit 400, insbesondere seit Augustin, im Abendlande antreffen, beweisen es, wie das Athanasianum eine ureigenste Schöpfung der lateinischen Kirche ist, aus ihrem innersten Geiste herausgeboren, während dagegen N und C in der abendländischen Theologie immer Fremdkörper geblieben sind. Es bezeugt daher das instinktive Taktgefühl, welches Lessing für die Art der abendländischen Theologie besass, dass er das Athanasianum mit dem Apostolikum unter den Begriff der (nach ihm schriftlosen) Glaubensregel zusammennahm, dagegen N und C nicht.

---

und vollends nicht als Formulierung des Symbolglaubens selbständig existiert haben kann, sondern einen vorausgehenden trinitarischen Teil als Ergänzung geradezu fordert. Also müsste wenigstens die Zweiquellenhypothese dahin modifiziert werden, dass nur Teil 1 selbständig existiert habe und nachmals um Teil 2 bereichert worden sei. Aber auch, dass in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts kirchlicherseits eine Formulierung der catholica fides entworfen worden sei, die nichts Christologisches enthielt, ist so gut wie undenkbar. (Der Hinweis auf ein kaiserliches Edikt vom J. 380 verschlägt hier nichts.) Es ist also aus inneren Gründen auch nicht wahrscheinlich, dass Teil 1 separat existiert habe. Beide Teile stellen vielmehr die zusammengehörige Auslegung eines abendländischen Symboles dar. Dass die Anordnung des Ganzen (Trinität, Christol., Heilshoffnung) von des Irenäus sogen. regula an zahlreiche Analogieen hat, ist uns oft entgegengetreten. Endlich tritt hinzu die auch von Harnack zugestandene Thatsache, dass beide Teile angemessen verklammert sind; mithin dürfte dann gerade auch aus inneren Gründen „die ursprüngliche organische Einheit“ des Athan. sich bewähren und damit die im Texte gegebene Beurteilung, wornach es die wissenschaftliche Explikation des alten Symbols aus sich selbst ist. Es sind also auch das zweite und dritte der sogen. ökumenischen Symbole als Zweige aus dem einen grossen Baume des altkirchlichen Taufbekenntnisses herausgewachsen.

1) Eine gewisse Ausnahme scheint das procedere des Geistes zu bilden, indessen beweisen Erörterungen wie die des Vigilius von Thapsus, dass man auch von dieser Formel meinen konnte, sie ergebe sich aus dem trinitarischen Symbole von selbst, vgl. contra Varimadum II, 14 (P. L. 62, 407): si corda vestra incredulitatis iam vitio obdurata ad mollitiem nostrae credulitatis velletis adducere, facillime agnosceretis quod spiritus de deo patre possit procedere: est enim pater deus, et procedit de illo spiritus dei, est omnipotens, et procedit de eo omnipotentia spiritus etc.

Zwar ist es richtig, dass das Athanasianum als solches erst seit dem 9. Jahrhunderte eine wirkliche Rolle spielt, wo es besonders im Streit über das filioque verwendet wurde, aber dafür hat es sich auch innerlich eingelebt in die kirchliche Theologie, wie keine der griechischen Formeln.[1] Wir können dafür auf Alcuins Bücher de trinitate verweisen, oder auf ein jedenfalls etwas späteres pseudoaugustinisches Schriftchen Speculum (P. L. 40, 967 ff.), dessen Verfasser nach einer dem Athanasianum entsprechenden Darlegung der Trinität c. 18 fortfährt: ad hanc fidei regulam dirigens intentionem meam, quantum me posse fecisti, deus meus quaesivi te oder auf Anselm von Canterbury oder auf den erst dem 13. Jahrhundert angehörigen ebenfalls pseudoaugustinischen liber soliloquiorum animae ad deum 32 (P. L. 40, 890), ja auf die ganze mittelalterliche spekulative Theologie. Für unsern augenblicklichen Zweck kommen aber mehr nur die früheren Parallelansätze der Formel in Betracht, welche unser Resultat dahin zu bestimmen gestatten: das ungefähr im Sinne des späteren Athanasianum verstandene und ausgelegte Apostolische Symbol ist um 400 im Abendlande die Glaubensregel geworden.

Indessen bedarf gerade mit Bezug auf unser Ergebnis die merkwürdige Bildung des Athanasianum noch einiger erläuternder Bemerkungen. Es kann nämlich nicht als zufällig gelten, dass das Athan. ausserhalb Roms entstanden ist. Man darf sagen, Rom hätte diese neue Bekenntnisbildung nicht vollzogen, sondern wäre bei seinem Apostolikum geblieben, dessen Suffizienz sich bisher ihm so glänzend bewährt hatte. Rom konnte gar kein Bedürfnis haben, sich auf eine Interpretation von R festlegen zu lassen. Eine auf Autokratie ausgehende Macht pflegt sich nicht durch Gesetze die Hände zu binden, und das dehnbarste Gesetz ist ihr das willkommenste. Ein solches aber war R, zumal in jener theologisch fortgeschrittenen Zeit. Es liess dem, der es anwendete, grösste Freiheit der Entscheidung. In der Richtung römischer Kirchenpolitik lag es daher nicht, neue spezialisierte Formeln von positivem Inhalt zu bilden, sondern unter Behauptung des alten Glaubens nur etwaige

---

1) N hatte für das Abendland zunächst nur politische Bedeutung; wo es lebendig ist, da sind die betreffenden Theologen griechisch beeinflusst gewesen. Vollends C aber ist nur von Byzanz her dem Abendlande, und zwar zunächst Rom aufgedrungen worden.

Anatheme, also lediglich negativa, aufzustellen.[1] Schliesslich hat aber Rom das Athanasianum als willkommene Ausführungsverordnung angenommen. Dass dies im Zusammenhange mit der Rezeption des gallischen Apostolikums geschehen sei, lässt sich vermuten, ja es ist wahrscheinlich.

Jedoch auch die abendländische Entwickelung der Glaubensregel mündet nicht in einem Arme aus. Allerdings haben wir Recht daran gethan, hier, im Unterschiede von der Darstellung des Morgenlandes, das Symbol voranzustellen, als welches den Begriff der Glaubensregel sonderlich an sich zieht. Aber doch wird derselbe damit der Schrift nicht einfach entzogen, nur dass an ihr der Name canon haften bleibt, also für die Lateiner ein fremdsprachlicher. Würde schon dieser Umstand es nahe legen, dass dieser Titel aus der frühen Zeit sich herschreiben müsse, wo das Griechische auch noch für das Abendland die Sprache der Kirche und der Theologie war, so ist uns das neuerdings durch den Hinweis auf die alten römischen argumenta, d. i. die charakterisierenden Inhaltsangaben der vier Evangelien bestätigt worden. In ihnen treffen wir canon als bereits übliche Bezeichnung der gesamten Bibel, die von der Genesis bis zur Apokalypse reicht.[2] Und zwar wird hier nicht eigentlich das offizielle Schriftenverzeichnis, sondern die Schrift selbst mit und nach ihrem Inhalte canon genannt. Berücksichtigen wir noch die Zeit, in welcher uns dieser Titel als bereits eingebürgert begegnet — es ist das erste Drittel des 3. Jahrhunderts —, so kann es nicht zweifelhaft sein, dass er aus der Anwendung des Begriffes Glaubensregel auf die Schrift sich herschreibt und daher diese zum mindesten auch als dogmatische Norm und Autorität benennt. Wenn sich aber im Abendlande für die heilige Schrift dies Fremdwort er-

---

1) Von hier aus muss es als einer der schlagendsten Beweise für die kirchengeschichtliche Bedeutung der Reformation gelten, dass sie Rom zu einer neuen Bekenntnisbildung genötigt hat.

2) P. Corssen, monarchianische Prologe zu den Evangelien TU XV (1897). Die betreffenden Stellen sind (l. c. S. 7): qui (sc. Joann.) etsi post omnes evangelium scripsisse dicitur, tamen dispositione canonis ordinati post Mattheum ponitur, und besonders die folgende: apocalypsin scripserat, ut cui in principio canonis incorruptibile principium in Genesi, et incorruptibilis finis per virginem (d. i. Johannes) in Apocalypsi redderetur dicente Christo ego sum α et ω. Über die Entstehungszeit der Prologe s. S. 63. Die Bezeichnung der Prologe als monarchianische ist irreführend und ungenügend begründet.

halten hat, so dürfte sich darin zeigen, dass die kanonische Schätzung der Schrift aus der griechischen Kirche und Theologie sich herschreibt und in das Abendland von dort importiert ist. In der That hat ja auch, wie wir sahen, die griechische Theologie lange Zeit allein die Kanonizität der Schrift zu verwerten gewusst, während die lateinische Theologie von ihrem Anfänger Tertullian an, und nachmals besonders in ihrer römischen Ausprägung, die Schrift systematisch Schritt für Schritt zurückdrängte. Wie das in der Regel der Fall ist, hat aber auch das Fremdwort verdunkelnd gewirkt. Mit regula fidei hatte schon Tertullian das Bekenntnis als eine Grösse neben und ausser der Schrift zu bezeichnen gesucht. Damit war dieses in unmissverständlicher Weise als die dogmatische Norm kenntlich gemacht. Dagegen benannte der fremdsprachliche Titel canon die massgebende Bedeutung der Schrift nicht ebenso deutlich.[1] Was für Griechen schon dem sprachlichen Ausdrucke nach unmöglich war, dass man bei der Glaubensregel nicht an den Kanon der Schrift erinnert wurde, im Abendlande konnte und ist es geschehen, dass man von der regula catholica als einer vom canon catholicus völlig verschiedenen Sache sprach.

Immerhin muss festgestellt werden, dass gegen Ende des vierten Jahrhunderts, wo uns die Ausdrücke canon und libri canonici als regelmässige Bezeichnung der biblischen Bücher im Abendlande begegnen, um als solche fortan im Brauche zu bleiben[2], das Bewusst-

1) An einer Stelle in seinen Übersetzungen des Origenes bietet Rufin den Ausdruck liber regularis, nämlich comm. in Matth. ser. 117 in nullo regulari libro hoc positum invenitur (übrigens ein Beweis, dass doch wohl in seiner Vorlage, d. i. bei Origenes, schon ein κανονικός gestanden hat. Dann dürfte also das Urteil Zahns, das wir uns S. 162 aneigneten, nämlich dass Origenes noch nicht von kanonischen Schriften geredet habe, zu berichtigen sein). Jene Übersetzung ist jedoch vereinzelt geblieben. Man wird aber behaupten dürfen, dass es nicht ganz gleichgiltig war, ob man sich gewöhnt hätte, von der regula scripturarum zu reden, oder ob man fortfuhr, vom canon scripturarum u. ä. zu sprechen.

2) So bei Rufin comment. 37. 38, und mehrfach in seiner Übersetzung von Werken des Origenes (vgl. Zahn GK I, 126); Hieronymus ep. 71, 5 canon hebraicae veritatis = A. T., ep. 129, 3 scripturae canonicae, Philaster haer. 88 desgl., in den Beschlüssen der Synoden von Hippo und Carthago (393 bezw. 397 und 419), can. 47 bezw. 36, desgl. (419 auch canon); bei Augustin de doctr. chr. II, 8, 12 u. ö., desgl. ibidem n. 13 totus autem canon scripturarum his libris continetur, c. Felic. II, 6 canon catholicus; c. Crescon. Donat. II, 31 neque enim sine causa tam salubri vigilantia canon ecclesiasticus

sein damit noch verbunden ist, dass die heilige Schrift dadurch als höchste und entscheidende dogmatische Autorität bezeichnet werde. In diesem Sinne sagt Rufin nach Aufzählung der biblischen Schriften des A. und N. T.: haec sunt, quae patres intra canonem concluserunt, et ex quibus fidei nostrae assertiones constare voluerunt (comment. 37). Diese Bücher unterscheidet er als canonici von anderen, die er ecclesiastici nennt. Als solche zählt er auf einerseits die, welche wir (nicht so Rufin) die alttestamentlichen Apokryphen nennen, andrerseits den Hirten des Hermas und eine andere ntl. Schrift, mit der jedenfalls die Lehre der zwölf Apostel gemeint ist. Dabei erläutert er uns nochmals seinen Begriff von kanonisch, wenn er inbetreff dieser „kirchlichen", nichtkanonischen Bücher sagt: quae omnia legi quidem in ecclesiis voluerunt, non tamen proferri ad auctoritatem ex his fidei confirmandam (c. 38). Die kanonischen Bücher also dienen als dogmatische Autorität.

Ebenso deutet Augustin den Titel canon ecclesiasticus dahin, dass er die Bücher benenne, quos omnino iudicare non audeamus, et secundum quos de caeteris litteris vel fidelium vel infidelium libere iudicemus.[1] Sie sind also oberste Norm. Nur die Voraussetzung dieser ihrer Geltung macht er namhaft, wenn er dem Hieronymus in jenem bekannten Briefe an der von Luther so oft angezogenen Stelle erklärt: ego enim fateor caritati tuae, solis eis scripturarum libris, qui iam canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum auctorem scribendo aliquid errasse credam.[2]

So ist denn auch das Abendland zu zwei Normen und Autoritäten gekommen, und zwar erreichen beide Linien etwa gleichzeitig ihren Schlusspunkt, ja noch mehr: der eine Augustin führt diesen zwiespältigen Abschluss herbei. Durften wir auf der einen Seite ihn als den geistigen Urheber des Athanasianum bezeichnen, so ist er es zugleich gewesen, der den „Kanon" für die abendländische Kirche

---

constitutus est, ad quem certi prophetarum et apostolorum libri pertineant cf. I, 38; speculum Wiener corp. XII, p. 154 canon novi testamenti. c. Faustum 22, 79 canon ecclesiasticus. Innocenz I (a 405) ep. 6 ad Exsuper. 7 canon, Ps. Ambros., explanatio symboli (Caspari II, 56) canonizatur.

1) C. Crescon. II, 31 unmittelbar nach den in vor. Anm. angeführten Worten. Dasselbe C. Faustum XI, 5.

2) Ep. 85, 3 vgl. n. 5 sanctam scripturam in summo et coelesti auctoritatis culmine collocatam, n. 22. 24.

endgiltig fixiert und auch mit dem Begriffe der Kanonizität der Schrift wirklich Ernst gemacht hat.

Wie gestaltete sich aber im Abendlande das Verhältnis zwischen den zwei regulae oder canones, die man besass, zwischen Symbol und heiliger Schrift? Die Sachlage war hier eine andere als im Osten, nämlich für die Schrift entschieden ungünstiger. Deuteten wir in diesem Sinne schon auf den Sprachgebrauch hin, der sich gebildet hatte, so muss weiter berücksichtigt werden, dass die Verfestigung des Bekenntnisses im Abendlande, zumal in Rom, um Jahrhunderte früher begonnen hatte, als in der griechischen Kirche, und dass man das Symbol in einer Weise, wie sie das Morgenland nie gekannt hat, von den Aposteln ableitete. Mochte man dort immerhin von N und C behaupten, dass sie den apostolischen Glauben aussprächen: nie konnte man doch vergessen, dass erst spätere Synoden diese Formeln gebildet und festgestellt hatten. Sehr viel anders stand das Symbol in Rom und in dem von ihm abhängigen Abendlande da, wo man meinte, dass es die zwölf Apostel selbst und alle zusammen in der Fülle und ersten Frische des Geistes komponiert hätten. Diese Grösse trat viel mehr mit der Schrift in Konkurrenz, als die griechischen Formeln.

In der That rückt auch das Symbol über die Schrift. Bereits jene mehrerwähnte explanatio des Ps. Ambrosius lässt dies erkennen. Wenn es schon, sagt der Redner mit Bezug auf apoc. 22, 18 f., nicht gestattet ist, der kanonischen Schrift eines einzigen Apostels etwas hinzu- oder abzuthun, wie viel weniger darf dies mit dem Symbole geschehen, das ein Werk aller Apostel ist? (Caspari II, 56). Ist diese Schätzung hier vielleicht mehr rhetorisch ausgesprochen, so wird sie doch auch auf dogmatischem Gebiete ernstlich geltend gemacht. Von den beiden Massstäben gilt ja der eine, das Symbol, als klar, fest umschrieben, leicht zu handhaben, die Schrift dagegen als dunkel, undeutlich, widerspruchsvoll. So begegnet uns denn auch bei Augustin das Verfahren, die Schrift nach dem Inhalte des Symbols, der nicht als aus der Schrift erst gewonnen, sondern als unabhängig von ihr angesehen wird, zu messen und zu regulieren. Nur auf diese Weise meint er die missbräuchliche Verwendung der Schrift durch die Häretiker hindern zu können. Demgemäss leitet er seine Erklärung der Genesis folgendermassen ein: da viele Häretiker die Auslegung der göttlichen Schriften auf ihre Meinung, die dem Glauben katholischer Ordnung zuwider ist, zu ziehen pflegen,

so muss vor Behandlung dieses Buches die catholica fides kurz dargelegt werden. Nachdem er dies in einer ausgeführten Wiedergabe des durch sich selbst ausgelegten apostolischen Symbols gethan hat, bemerkt er noch n. 2 a. A.: secundum hanc fidem, quae possint in hoc libro quaeri et disputari, considerandum est (de Genesi ad literam imperf. lib., Wiener corp. 28, 460 ff.). Ähnlich sagt er in einer Predigt über exod. c. 6: quando nos inquirentes scripturas sentimus aliquid, quod scriptor forte non sensit, non tamen hoc sentire debemus, quod abhorret a regula fidei, a regula veritatis (sermo 7, 3). Man wird zwar im Auge behalten dürfen, dass diese beiden Aussagen gerade bei der Erklärung alttestamentlicher Texte gethan werden.[1] Hier entspricht jenes Verfahren dem Grundsatze, dass der Standpunkt, von dem aus die Theologie das alte Testament auffasst, der christliche, der neutestamentliche ist. Aber Augustin unterscheidet nicht mehr so streng. Daher müssen jene Grundsätze für seine Schriftauslegung überhaupt gelten. Dies bestätigt uns de doctrina christ. lib. III. Dort lesen wir 2, 2 den sehr bezeichnenden Grundsatz: wenn einer nicht weiss, wie ein Satz in der Schrift abzuteilen oder von welcher Form er sei, z. B. aussagend oder fragend, so „ziehe man die regula fidei zu Rate, die man aus den klareren Schriftstellen und der Autorität der Kirche bekommen hat“ (vgl. 3, 6 a. A.). Wenn z. B. Häretiker das ὁ λόγος am Schlusse des ersten Verses von Ev. Joh. c. 1 zum folgenden Verse ziehen wollen, „so ist das durch die regula fidei zu widerlegen, durch die uns die Gleichheit der Trinität im voraus feststeht“ (2, 3). Mithin steht die regula fidei ausserhalb der Schrift und über ihr, als das immer Gewisse über dem oft Zweifelhaften.

Andererseits ist Augustin bekanntlich ein solcher Schrifttheolog, wie vor und nach ihm im Abendlande keiner. Er hat die Schrift

1) Nicht hierher gehören die Fälle, wo ganz wie bei Tertullian regula einen Grundsatz, ein Prinzip benennt, nach dem bei der Schriftauslegung zu verfahren ist; denn es ist da deutlich, dass die betr. regulae selbst erst aus der Schrift gewonnen sind, vgl. de trin. II, 1, 1: quamobrem quanquam firmissime teneamus de domino nostro Jesu Christo et per scripturam disseminatam et a doctis catholicis earundem scripturarum tractatoribus demonstratam tanquam canonicam regulam. Ähnlich heisst es in der pseudoaugustinischen Schrift de praed. et gratia 1: wenn bei dem Schriftverständnis Unsicherheit entsteht, ita sunt omnia ad pietatis regulam dirigenda, dass Gott weder ungerecht noch schwach erscheint.

im höchsten Masse als Autorität geschätzt — titubabit fides, si divinarum scripturarum vacillat auctoritas (de doctr. christ. I, 37, 41); er hat nicht ihre reichen Ströme abzusperren, sondern sie auf die Kirche, in die Theologie seiner Zeit zu leiten gesucht und dadurch gerade in einer Hinsicht die Nachwirkungen Tertullians und die Einflüsse römischer Theologie paralysiert. Überdies müssen wir uns erinnern, dass er auch das Symbol als Schriftsumma beurteilt hat und somit meinen durfte, mit ihm keinen fremden Massstab an die Schrift anzulegen.

Dagegen hat neben ihm ein anderer dem seit Tertullian vorhandenen Streben, die heilige Schrift und ihre Auslegung unter einen Kanon zu stellen, rückhaltlos Ausdruck verliehen, nämlich Vincentius von Lerinum. Und zwar hat er dies gethan — das ist höchst bezeichnend — um sich damit des Reformators Augustin zu erwehren. Sein commonitorium verstehen wir am besten, wenn wir es als Vorspiel zur dritten und vierten Sitzung des Tridentinum betrachten, wo die Tradition neben der heiligen Schrift als dogmatische Autorität aufgerichtet wurde.

In der genannten Schrift spielt wieder der Begriff der regula eine grosse Rolle. Vincentius geht davon aus, dass man den christlichen Glauben gegen die Häretiker auf zweifache Weise beweisen könne, zuerst divinae legis auctoritate, sodann ecclesiae catholicae traditione. Aber beide Wege sind doch nicht in gleicher Weise gangbar. Vielmehr verspricht der Schriftbeweis, selbständig genommen, keinen Erfolg. Denn das ist gerade das, was die Häretiker auszeichnet, dass sie ihre Ansichten aus tausend Schriftstellen zu rechtfertigen suchen. Zwar gilt dem Vincentius der „Kanon" als in sich selber hinreichend, aber nur in der Theorie. In Wirklichkeit sei er das Buch, in dem jeder seine eigenen Meinungen finde. Darum bedarf es einer Regelung des Schriftverständnisses, nämlich, ut propheticae et apostolicae interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur (2, 2. 29, 41). Diese normative Grösse, die hier ecclesiastici et catholici sensus norma genannt wird, heisst auch noch: tradita et recepta semel antiquitus credendi regula (21, 26), oder universalis ecclesiae traditiones et catholici dogmatis regulae (27, 38), fidei regula (28, 39), vetustae fidei regulae l. c., ecclesiasticae fidei regula (28, 40), ecclesiastici sensus regula (29, 41). Wir werden sachgemäss diese verschiedenen Titel unter dem einen Begriffe der regula fidei zusammenfassen dürfen. Darnach steht also

die Schrift ausserhalb der regula fidei und unter ihr. Letztere gilt als das Klare, in sich Deutliche, von dem aus auf die dunkle, vieldeutige Schrift das Licht fallen muss. Formell ist die regula fidei das, quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est, oder der consensus patrum; materiell zunächst der trinitarisch-christologische Glaube, wie er nachher im Athanas. zusammengefasst worden ist, dessen Formeln schon bei Vincentius so deutliche Parallelen haben, dass man ihn vielfach für den Verfasser jenes Symbols gehalten hat. Indessen ist in jener Grösse auch schon die Entscheidung über jeden sonst für den Glauben wichtigen Lehrpunkt gegeben, z. B. über die Soteriologie; es kommt nur darauf an, jenen consensus auf die richtige Weise zu eruieren. Jedenfalls aber hielt er es eher für möglich, auf diesem Wege die Wahrheit zu finden, als wenn man versuchen würde, den consensus der heiligen Schrift inbetreff der fraglichen Lehre zu ermitteln. In der Theorie galt natürlich, dass man in dem consensus der Väter eben die Schriftwahrheit erfasse. Trotzdem wagte man nicht mehr, dieser unmittelbar sich zu nähern. Das galt für umständlich, ja für gefährlich. Während man aber die heilige Schrift zu ehren schien, indem man sie als das Buch der geheimnisvollen, schwer zu ergründenden, göttlichen Orakel betrachtete, setzte man sie in Wirklichkeit herab und verunehrte sie. Sie hatte ein Licht sein wollen, und man behauptete, dies Licht sei dunkel; man glaubte des Mondlichts der Glaubensregel zu bedürfen, um die Sonne der Schrift zu erleuchten.

Vincentius knüpft aber den Begriff der regula fidei nicht so eng an das Symbol an, als die römischen Bischöfe seiner Zeit. Diese wandeln mehr in den Bahnen Tertullians, Vincentius lehnt sich mehr an die Griechen an, die ebenfalls und gerade 431 zu Ephesus den Konsens der orthodoxen Lehrer als Hilfsautorität für das Dogma heranzogen. Zugleich aber lässt sich an ihm beobachten, wie die Kirche zur dogmatischen Autorität wird. Sie ist das hier erst noch als die lehrende Kirche. In diesem Punkte bleibt Vincentius sogar hinter Cyprian zurück. Aber die Praxis ging über ihn hinaus. Denn man konnte schon damals bei jenem Begriffe von der Lehrautorität der Kirche nicht mehr stehen bleiben. Wer entschied denn darüber, ob ein alter Lehrer für zeugnisberechtigt gelten sollte? Wer anders als die hierarchisch verfasste Kirche? So steigt denn zuerst an der Schrift das Lehrbekenntnis empor, und über diesem wieder die Kirche, die Kirche nicht als articulus fidei neben den anderen

Dogmen, sondern als principium articulorum fidei, d. h. als dogmatische Autorität.

Der ursprüngliche d. i. der altkirchliche Stand der Dinge ist im Morgenlande zunächst durch die Proklamierung von N-C, im Abendlande durch die Prädizierung des Taufbekenntnisses als des apostolischen Symbols, hier von Rom, dort von Konstantinopel aus allmählich beseitigt worden. Geschah dies in der griechischen Kirche dadurch, dass sie der Staat unter seine Herrschaft nahm, so in der lateinischen dadurch, dass die Kirche selbst sich in einen Rechtsstaat verwandelte. Man mag es als einen Vorzug der lateinischen Kirche ansehen, dass die beiden Bekenntnisse, die ihr Sondereigentum bilden, ihr nicht von staatlich regierten Synoden aufgedrungen, sondern durch die Kirche selbst frei geschaffen worden sind. Aber gesetzlicher kann ein Bekenntnis nicht lauten, kann nicht deutlicher zeigen, dass die Kirche zum staatlichen Rechtsverband geworden ist, als das gebieterische Athanasianum mit seinem: quicunque vult salvus esse, ante omnia opus habet, ut teneat catholicam fidem, in dessen Sinn und Geiste auch das freie credo des Apostolikums fortan verstanden wurde. Die Schrift aber wurde hinter den „apostolischen Glauben“ zurückgedrängt.

Vor das Bekenntnis wieder schob sich die apostolische Kirche. Das wollen wir hier nicht weiter verfolgen. Wir hätten da die kirchliche Rechtsbildung des M. A. in ihrer Bedeutung für die autoritative Bewährung des Dogmas darzulegen. Es würde sich leicht zeigen lassen, wie diese Entwickelung in der Verkündigung des Infallibilitätsdogmas ihren Abschluss, und zwar ihren notwendigen Abschluss erreicht hat: die päpstlichen Dekrete sind regula fidei.[1]

---

1) Der Katholik Dörholt formuliert in seiner Schrift: Das Taufsymbolum der alten Kirche (1898) I, S. 96 Anm. 1 in musterhafter Weise den Begriff, den die heutige römisch-katholische Kirche von der Glaubensregel hat. Er unterscheidet „Quelle“ und „Regel“ des Glaubens. Heil. Schrift und Tradition sind die „Quellen“ des Glaubens, „weil aus ihnen allein das Materialobjekt des göttlichen Glaubens (inhaltlich) zu schöpfen ist“. Mit „Regel des Glaubens“ bezeichnen dagegen die katholischen Theologen nach D. „eine Norm, nach welcher dasselbe Materialobjekt des göttlichen Glaubens als solches sich bestimmt“. (Statt des unklaren medialen Ausdrucks wäre wohl besser ein passivischer gewählt worden.) „Regel des Glaubens“ dagegen (nicht Quelle) sind „das kirchliche Lehramt und seine Glaubensdekrete“. Wenn dann diese Glaubensregel näher bestimmt wird als regula proxima fidei, wogegen die „Quellen des Glaubens“ auch remota regula fidei heissen

Dagegen möchte ich noch näher darauf hinweisen, wie allmählich die Autorität oder Kanonizität der heiligen Schrift gegen früher anders gefasst und es dadurch möglich wurde, dass bei scheinbarer Anerkennung der Schriftautorität doch eine so weitgehende Entfernung vom biblischen Christentum sich einstellen konnte, wie sie im Katholizismus, besonders in dem römischen, aber auch im griechischen vorliegt.[1] Man hat dort dieselbe heilige Schrift wie wir, man hat auch die paulinischen Briefe in der Bibel, man erklärt diese Schrift für Gottes Wort, man bezeichnet die biblischen Bücher als kanonisch, man lehrt, dass sie durch Inspiration entstanden, also von Gott selbst durch seinen heiligen Geist geredet und darum allein schlechthin untrüglich seien u. a. m. Es wird evangelische Theologen geben, welche meinen, hiermit sei die evangelische Schätzung der Schrift vollständig umschrieben.[2] Um so rätselhafter muss es ihnen vorkommen, dass trotzdem jene Kirchen sich geradezu handgreiflich von

könnten, „weil sie das Glaubensobjekt immerhin schon mit einer nicht geringen Bestimmtheit enthalten“, so ist das eine echt scholastische, sachlich belanglose Bestimmung, eine Konzession an den Brauch der alten Kirche. Faktisch liegt die Sache so, dass das kirchliche Lehramt dogmatische Autorität ist; seine Bindung an die Tradition, vollends aber an die Schrift, ist nur eine scheinbare. Kirchliches Lehramt, Tradition und Schrift stehen zu einander im Verhältnis des Deutlichen zum minder Deutlichen und Undeutlichen, und „nur der Lebende hat Recht“. Dass aber die alte Kirche die heilige Schrift nicht bloss als Glaubensquelle, sondern ernstlich als nächste Glaubensregel bezeichnet und behandelt hat, bleibt trotzdem Thatsache.

1) Dasselbe liesse sich auch für das Symbol nachweisen. Aber hier war es einerseits nicht so wichtig, andererseits bis zu einem gewissen Grade berechtigt, dass man der Autorität desselben die der Kirche unterschob. Denn das Bekenntnis ist Sache der Kirche. Daher behauptet auch Dörholt a. a. O. unbeschadet dessen, dass das Symbol nach römischer Kirchenlehre von den 12 Aposteln verfasst sein soll, „dasselbe stehe mit den Glaubensdekreten des kirchlichen Lehramts auf einer Linie“ — „es kann als ein Ausfluss des Magisterium ordinarium der Kirche angesehen werden“. Immerhin ist es bemerkenswert, wie auch hier der Stand der Dinge sich verändert hat. In der alten Kirche handelt es sich bei den dogmatischen Streitigkeiten um das Symbol selbst, um seinen Sinn und Inhalt; 1444 dagegen wurde Laurentius Valla deshalb vor das Ketzergericht gezogen, weil er die Fabel, welche die Kirche über ihr Symbol sich gebildet hatte, bestritt.

2) Vgl. z. B. Harnack III, 444 Anm. 1: sehr viele Stellen lassen sich aus Thomas (Aquinas) beibringen zum Zeugnis, dass das „Formalprinzip der Reformation“ an dem grossen Scholastiker einen Vertreter besessen hat, und dagegen schon Seeberg, Dogmengesch. II, 84 f.

der Wahrheit der Schrift entfernen; man wird nicht verstehen, warum die Schrift sich dort nicht mächtiger, nicht wirksamer erweist zur Reinigung und Reform des Glaubens.

In Wirklichkeit aber ist mit allen den obengenannten Bestimmungen eine entscheidende Autorität der heiligen Schrift noch nicht gegeben oder sichergestellt. Denn mögen alle jene hohen Prädikate von der heiligen Schrift gelten, so ist es doch nach spätkatholischem Begriffe die Kirche, welche diese heilige Schrift zunächst ausgewählt und gesammelt hat. Der Spruch der Kirche ist es, welcher jede einzelne Schrift, etwa ein Evangelium oder einen Brief, in die Bibel aufnimmt oder sie von ihr ausschliesst. Ferner aber gilt, wie wir gesehen haben, die heilige Schrift für vieldeutig. Sie bedarf daher der richtigen Auslegung; diese aber kann wieder nur die Kirche geben. In diesen beiden Beziehungen ist also die Schrift abhängig von der Kirche, d. h. die Autorität der Schrift ruht auf der Autorität der Kirche. Darin besteht das wesentliche Merkmal des katholischen Schriftbegriffes. Erwägen wir dies, dann wird es verständlich, wie hier die heilige Schrift sich nicht als freie und selbständige Autorität geltend machen kann.

In Umrissen nur wollen wir andeuten, wie es zu dieser Wandlung gekommen ist. Wir haben für die älteste Zeit, besonders an Irenäus, erkannt, dass man in der Apostolizität das Merkmal der Kanonizität sah (S. 114 ff.). Freilich ist man neuerdings nicht geneigt, dies anzuerkennen; Harnack und Zahn lehnen übereinstimmend diese Ansicht von der Sache ab. Nun haben wir zwar nicht auf ihre Ausführungen im vollen Umfange einzugehen, denn beide Gelehrte sind bemüht, die Intentionen zu bestimmen, welche bei der Entstehung und Bildung des N. T. massgebend waren. Das beschäftigt uns hier nicht; denn wir wollen nur erkennen, unter welchem Gesichtspunkte die altkatholischen Väter das vorhandene N. T. als autoritativ betrachteten. Aber auch auf die so begrenzte Frage geben jene beiden Gelehrten nicht die Antwort: unter dem Gesichtspunkte des Apostolischen. Harnack meint aus dem canon Murator. unter anderem den Grundsatz ablesen zu können: nicht alle Schriften, die von den Aposteln geschrieben sind, haben Anspruch auf Aufnahme in die kanonische Sammlung (Ztschr. f. KGsch. III [1879] S. 359).[1] Aber schon Overbeck und Kuhn haben diesem

1) In seiner Dogmengeschichte I, 353 Anm. 2 zieht er sich darauf zurück,

Satze widersprochen. Insbesondere hat ersterer gezeigt, dass dem Fragmentisten alles Apostolische für kanonisch gilt.[1] Überdies muss berücksichtigt werden, dass jenes Kanonverzeichnis unvollständig und eine sichere Deutung desselben nicht an allen Stellen möglich ist. Wenn daher Zahn schreibt: Die entschiedensten Vertreter des katholischen Standpunktes in Bezug auf den Kanon wie — der muratorische Fragmentist, zeigen sich völlig gleichgiltig dagegen, ob die Evv. der Nichtapostel Marcus und Lucas so, wie andere annahmen, in einem Verhältnis inniger Abhängigkeit von Petrus und Paulus entstanden seien (GK I, 448), so brauchen wir dem nur den eigenen Satz Zahns gegenüberzustellen: ob der Verf. (sc. des can. Mur.) ausserdem auch der Tradition vom Verhältnis des Marcus als Evangelisten zu Petrus gedacht hat, wissen wir nicht (GK II, 20). Das Verzeichnis ist nämlich am Anfange unvollständig und bietet über Ev. Marci nur die Worte: quibus tamen interfuit et ita posuit. Bei Lucas aber erwähnt es immerhin, dass Paulus ihn zu seinem Begleiter erwählt habe. Unter diesen Umständen dürfte es angemessener sein, sich an die klaren Zeugnisse der altkatholischen Väter zu halten.

Nun hat aber Zahn in dem oben angeführten Satze an der leer gelassenen Stelle auch den Tertullian genannt und von ihm dasselbe, wie von dem Fragmentisten, behauptet. Hätte er freilich damit und mit der daraus abgeleiteten Folgerung Recht, so wäre unsere These zwar noch nicht widerlegt — denn sie würde immer noch durch die anderen altkatholischen Väter gehalten — aber sie bedürfte der Einschränkung. Sollte etwa wieder Tertullian einen eigentümlichen Standpunkt einnehmen? Das thut er allerdings, aber doch nicht in jenem Punkte.

Soviel ich sehe, stützt Zahn seine Behauptung nur auf adv. Marc. IV, 5, wo Tertullian über die Beziehungen des Marcusevangeliums zu Petrus und die des Lucasevangeliums zu Paulus „sehr

---

dass aus dem can. Murator. eine sichere Ansicht über die oben verhandelte Frage nicht hervorgehe. Dagegen erkennt er für Irenäus und Tertullian an, dass für sie apostolisch = kanonisch war, während es nach S. 357 in Alexandrien anders gewesen sein soll.

1) Overbeck, Zur Geschichte des Kanons, 1880, S. 114. S. 94: worauf soll denn aber die Autorität des Kanons ursprünglich beruht haben, wenn nicht auf der apostolischen Herkunft seiner Bestandteile, und was soll denn seine Zusammensetzung ursprünglich für ein anderes Prinzip gehabt haben? G. Kuhn, Das muratorische Fragment, 1892, S. 24 Anm.

kühl referieren“ soll (I, 171, 156 Anm. 2). Wenn man aber den Zusammenhang berücksichtigt, gewinnt die Sache doch ein anderes Ansehen. Tertullian will in jenem Buche Marcion aus seinem eigenen Evangelium widerlegen, zunächst aber zeigen, wie wenig dies Evangelium Marcions — ein verkürztes Lucasevangelium — überhaupt glaubwürdig sei. Seine Worte in cap. 2 lauten: „Wir stellen zuerst fest, dass die evangelische Urkunde (instrumentum) die Apostel zu Verfassern (auctores) hat, denen dies Amt, das Evangelium zu verkündigen, vom Herrn selbst auferlegt ist[1]; wenn aber auch Apostelschüler (apostolicos), so sie doch nicht allein, sondern mit den Aposteln und nach den Aposteln, denn die Verkündigung der Schüler könnte des Ehrgeizes verdächtig werden, wenn ihnen nicht die Autorität der Lehrer zur Seite stände[2], oder besser Christi selbst, der die Apostel zu Lehrern gemacht hat. Kurz, uns bringen den Glauben bei (insinuant) von den Aposteln Johannes und Matthäus, von den Apostelschülern wiederholen ihn (instaurant) Lucas und Marcus. — Dagegen schreibt Marcion zum Evangelium, nämlich zu seinem, keinen Verfasser. — Ich könnte schon hier innehalten und erklären, dass ein Werk nicht anzuerkennen sei — das keine Gewähr bietet durch den vollen Titel und die gebührende Bezeichnung seines Urhebers. — Aus den Kommentatoren, die wir haben, scheint sich Marcion den Lucas ausgewählt zu haben, um ihn zu kürzen. Nun ist aber Lucas nicht ein Apostel, sondern nur ein apostolicus, nicht ein Lehrer, sondern ein Schüler, jedenfalls geringer als sein Lehrer, wenigstens so viel später, als er eines erst späteren Apostels Begleiter ist, denn das ist ohne Zweifel Paulus, so dass, selbst wenn Marcion sein Evangelium unter dem eigenen Namen des Paulus eingeführt hätte, diese isolierte Urkunde, wenn sie von der Fürsprache der Vorgänger (d. i. der Zwölfe) entblösst

1) Vgl. dagegen Zahn I, 449: der Begriff des Apostolischen, sofern er mit dem zusammenfiel, was wir kanonisch oder neutestamentlich nennen, war nicht direkt abgeleitet aus der Vorstellung von einer besonderen Amtswürde der 12 Apostel und des Paulus.

2) Vgl. dagegen Zahn I, 291; zu de pudic. 20, wo Tertullian den Hebräerbrief als Schrift des Barnabas, des comes apostolorum, anführe, aber doch verrate, dass für Carthago und Rom dieser Brief nicht zum N. T. gehöre, bemerkt er: „man darf diese scharfe Unterscheidung nicht dadurch verwischen, dass man dem Tertullian eine für die Frage nach Zugehörigkeit zum N. T. bedeutsame Unterscheidung zwischen Schriften von Aposteln und solchen von Apostelschülern andichtete“.

wäre, nicht zum Glauben genügte; denn man würde auch dasjenige Evangelium verlangen, das Paulus fand, dem er Glauben schenkte, mit dem er das seine in Einheit wissen wollte. — Wenn also selbst der Erleuchter des Lucas (sc. Paulus, vgl. φωτισμός) die Beglaubigung der Vorgänger für seinen Glauben und seine Verkündigung wünschte, wie viel mehr muss ich sie für ein Evangelium des Lucas beanspruchen, die sogar für ein Evangelium seines Meisters notwendig gewesen wäre?" Schon aus dem Bisherigen dürfte zur Genüge hervorgehen, wie vollständig Tertullian die Autorität der Evangelien von der Apostolizität ihrer Verfasser abhängig macht, und dass es ihm nicht gleichgiltig ist, ob ein Evangelium von Lucas oder von Paulus, von einem Apostel oder einem Apostelschüler geschrieben ist.

In c. 3—5 spielt Tertullian den Streit auf die Frage über, ob das kirchliche Lucasevangelium oder das ihm verwandte Evangelium Marcions für ursprünglich zu halten sei. Um dies zu entscheiden, verweist er auf die Kirchen, die laut dem N. T. von Aposteln gegründet worden sind. Bei diesen Kirchen und bei denen, quae illis de societate sacramenti confoederantur, ist nur das vollständige, nicht das verkürzte Lucasevangelium bekannt und in Gebrauch. Folglich muss von den beiden Evangelien dasjenige, welches Marcion hat, verfälscht sein.

Im Zusammenhange dieser Beweisführung führt Tertullian noch Folgendes aus: „Dieselbe Autorität der apostolischen Kirchen wird auch die anderen Evangelien stützen (patrocinari), die wir gerade so (nämlich: wie das Lucasevangelium) durch jene und wie jene (sc. Kirchen) haben, nämlich das des Johannes und des Matthäus". Ganz deutlich nennt hier Tertullian von den drei Evangelien, die in Betracht kommen, diejenigen zwei zuerst, welche Apostel zu Verfassern haben. Aber es ist noch ein drittes vorhanden. Daher fährt er fort: licet et Marcus quod edidit Petri affirmetur, cuius interpres Marcus. Das darf nicht etwa konzessiv übersetzt werden, sondern kann nur heissen: es ist auch gestattet, das (Evangelium), welches Marcus herausgegeben hat, als das des Petrus zu bezeichnen. Und nur, um dies gegen etwaige Einreden der Marcioniten zu verwahren, fügt er hinzu: nam et Lucae digestum Paulo adscribere solent. Capit magistrorum videri, quae discipuli promulgarint.[1] Dem Tertullian kommt es in diesem Zusammenhange allerdings nicht darauf

1) Zu digestum vgl. c. 3 nostra digesta.

an, den Zusammenhang des Lucasevangeliums mit Paulus zu betonen; denn das hatte er gegen Marcioniten nicht nötig. Dagegen beruft er sich auf die Prädizierung des Lucasevangeliums als paulinisch, um unter der allseitig zugestandenen Voraussetzung, dass Marcus ein Schüler des Petrus gewesen sei, seinem Evangelium den Charakter eines apostolisch-petrinischen Evangeliums vindizieren und es so mit Joh. und Matth. als evangelia apostolica zusammenfassen zu dürfen.

Nachdem er sich dies Recht gesichert hat, hält Tertullian dem Marcion vor, warum er allein an das Lucasevangelium sich gehalten und die andern drei übergegangen habe, die doch ebenso wie jenes bei den Gemeinden von Anfang an gewesen seien: „ja es ist für sie noch wahrscheinlicher, dass sie von Anfang an da gewesen, insofern sie früher sind, nämlich weil sie apostolische sind, insofern sie zugleich mit den Gemeinden eingeweiht sind. Was wäre das überhaupt für eine Sache, wenn die Apostel nichts geschrieben haben, dass vielmehr ihre Schüler geschrieben haben sollten, die doch nicht einmal Schüler hätten sein können ohne irgend welche Unterweisung ihrer Lehrer"? Wenn Marcion, so folgert Tertullian weiter, jene apostolischen Evangelien unberührt gelassen hat, so gesteht er damit zu, dass sie nicht verfälscht sind. Nun aber stimmt mit jenen drei apostolischen Evangelien das kirchliche Lucasevangelium so überein, dass es die Kirchen mit jenen drei anderen zusammen brauchen. Folglich ist dieses auch unverfälscht geblieben, bis Marcion seine Hand daran legte. Tertullian giebt daher den Marcioniten den Rat, entweder das Versäumte nachzuholen und auch jene apostolischen Evangelien zu emendieren, um sich mit ihnen in Einklang zu setzen, oder sich ihres Meisters zu schämen.

Es bedarf wohl nicht weiterer Erörterungen mehr, um festzustellen, dass Tertullian genau so, wie Irenäus, Clemens und Origenes das N. T. unter dem Gesichtspunkte des Apostolischen für massgebend hält. Nicht minder als jene Väter legt er daher Wert darauf, dass hinter den Evangelien des Marcus und Lucas die Apostel Petrus und Paulus stehen; aber diesen beiden Evangelien zieht er doch die zwei direkt apostolischen deutlich genug vor.

Wie aber für die Evangelien, so war auch für die dogmatische Kanonizität der Briefe ihre apostolische Herkunft massgebend. Wenn Zahn bei den altkatholischen Vätern den Gedanken zu finden glaubt: „An sich könnte ein Apostel sehr wohl einer Einzelgemeinde

etwas geschrieben haben, was ganz ungeeignet wäre, der Gesamtkirche auf die Dauer als apostolisches Zeugnis an sie zu gelten" (GK I, 450), so dürfte dies sich schwer mit dem in Einklang bringen lassen, was er in demselben Bande S. 276 sehr richtig schreibt: „Der Gedanke, dass man sich einer Lehraussage des Paulus widersetzen könne, ohne auf den christlichen Charakter zu verzichten, war für die Kirchenglieder am Ausgang des 2. Jahrhunderts mindestens ebenso sehr ausgeschlossen, wie für einen Valentinus und Marcion um die Mitte desselben. War der Name jedes beliebigen Apostels, wie die Kritik der Aloger und des Cajus zeigt, ein absolutes Hindernis einer verneinenden Stellung zu alle dem, was mit anerkanntem Recht solchen Namen trug, so gilt das selbstverständlich auch von dem, welcher der Apostel schlechthin genannt wurde". Unter diesen Umständen können die altkatholischen Väter nicht wohl eine Gemeinde, auch nicht die Gesamtkirche für berechtigt gehalten haben, irgend einem Gemeindebriefe des Paulus die Kanonizität abzuerkennen.[1] Gelehrte Reflexionen, wie sie in späterer Zeit unter der bereits bestehenden Herrschaft des neutestamentlichen Kanons aufkamen, und wie sie z. B. Hieronymus verzeichnet, kommen für jene frühere Zeit nicht in Betracht.[2]

Endlich aber muss man sich auch von der Vorstellung losmachen, als ob sich das N. T. in drei Stufen gebildet hätte, deren jede eine bestimmte Schriftengruppe repräsentierte: Evangelien, Paulusbriefe, katholische Briefe. Vielmehr haben wir an Irenäus ausführlich nachgewiessen, dass Evangelien und Paulinen unter dem gemeinsamen Titel des Apostolischen stehen. Mit den allerdings schon frühe, im 3. Jahrhundert, so genannten katholischen Briefen verhält es sich im allgemeinen nicht anders. Auch für sie gilt das Prinzip der Apostolizität. Der 1. Petr. und 1. Joh. sind als die Briefe der betreffenden Apostel kanonisch.[3] Dies Prinzip bewährt sich be-

1) Vgl. auch Overbeck l. c. S. 106: keine Äusserung des Muratorium habe den Sinn, „ein Verfügungsrecht der katholischen Kirche über den Kanon auszusprechen und zu wahren". Vom can. Murat. sagt Zahn I, 274 selbst: im c. M. blickt sogar die Vorstellung durch, dass Paulus überhaupt nur diejenigen Briefe geschrieben habe, welche die Kirche als seine Werke besitze.

2) So auch Overbeck l. c. S. 94.

3) Nur bei den zwei kleinen Briefen Jacob. und Jud. fanden kleine Schwankungen statt, insofern sie von Brüdern des Herrn geschrieben sein sollten. Doch identifizierte man sie vielfach mit den gleichnamigen Aposteln.

sonders noch am Hebräerbriefe. Nur wo er für paulinisch gehalten wird, gilt er als kanonisch (vgl. S. 204 Anm. 2). Wenn aber neben den apostolischen Schriften noch einige andere zum N. T. gerechnet wurden, so war doch, wie wir sahen, ihre dogmatische Autorität gegen jene abgestuft. Apostolisch und kanonisch waren Wechselbegriffe.

Diese Fassung der Schriftautorität ist aber noch lange in Geltung geblieben, ja grundsätzlich ist sie nie ganz verlassen worden. Sie bot ja und bietet noch das einzige Mittel dar, den neutestamentlichen Kanon prinzipiell zu begrenzen.[1] Insbesondere hat die griechische Kirche jenen Gesichtspunkt lange festgehalten. Noch die Synopsis des Chrysostomus stellt das N. T. deutlich als die Sammlung der apostolischen Schriften hin; ebenso aber auch Rufin im Abendlande.[2] Muss an sich die Schätzung des Apostolischen als des Massgebenden gewiss dogmatisch heissen, so war doch der darauf ruhende Begriff vom neutestamentlichen Kanon ein geschichtlicher, insofern es sich darum handelte, für seine einzelnen Schriften die Apostolizität ersten oder wenigstens zweiten Grades nachzuweisen. Irenäus konnte diese „Einleitung in das N. T." noch verhältnismässig kurz abmachen (III, 1, 1). Spätere, wie Eusebius und Athanasius, sahen sich darauf angewiesen, die Zeugnisse der älteren Kirchenlehrer zu sammeln. Sie haben das im Ganzen mit Ernst und Ge-

---

Der „Apostel Jakobus" bei Origenes (interpr. Rufin) comm. in ep. ad Rom. lib. IV, 8; bei Athanasius c. Arian. or. III, 61. Der „Apostel Judas" bei Origenes (Rufin) de princ. III, 2, 1. Hieronymus in ep. ad Titum 1 (P. L. 26, 573 f.).

1) Ein solches Prinzip ist mir bei Zahn nicht deutlich erkennbar. Manchmal scheint es, als sei das N. T. wenigstens durch das apost. Zeitalter begrenzt (I, 452), anderwärts wieder heisst es, dass man nicht einmal diese Grenze habe innehalten wollen, vgl. S. 335: „auf die Gleichzeitigkeit des Verfassers (sc. des Pastor Hermae) mit dem einen oder anderen Apostel braucht Irenäus kein grosses Gewicht gelegt zu haben, da er an den Fortbestand der Charismata über die Apostelzeit hinaus glaubte. Der Hirt war überall in den Kreis der heil. Schriften aufgenommen, wo er als eine für die gesamte Christenheit bestimmte Verkündigung göttlicher Offenbarungen anerkannt wurde" (vgl. S. 451 unten). Wo war dann aber die Grenze? Der von altersher überlieferte Bestand des N. T.s soll sie ergeben haben. War aber denn der Hirte so alt? Und wenn die nachapostolische Kirche noch Schriften aus ihrer Mitte kanonisieren durfte, warum sollte Irenäus der Kirche seiner Zeit dies Recht nicht zuerkannt haben, da er doch auch noch in ihr die Charismen vorhanden glaubte?

2) Siehe die Stellen bei Zahn GK II, 230. 240 ff.

wissenhaftigkeit gethan. Wenn man gemäss altem Herkommen die eine oder andere Schrift noch länger im N. T. liess, obgleich man sie nicht für apostolisch halten konnte, so hatte das nichts auf sich, solange man sie nicht als dogmatische Norm betrachtete (vgl. Athanasius und Rufin über den Hirten).

Aber jene Notwendigkeit, die Schriften sich als echte beglaubigen und verbürgen zu lassen, hat es veranlasst, dass allmählich an die Stelle der geschichtlichen Beglaubigung des neutestamentlichen Kanons die kirchliche bezw. kirchenrechtliche trat. Damit ward die Autorität der Schrift abhängig von der der Kirche, welche sich selbst diese Norm gab. In dem Masse, als dies geschah, bildete sich der katholische Begriff von der Schrift heraus.

Die Anfänge dieser Entwickelung liegen wiederum bei Tertullian. Er wendet auch auf die heilige Schrift den Grundsatz an: auctoritas ecclesiarum traditioni apostolorum patrocinatur (adv. Marc. IV, 5 a. E.). Insbesondere hat er in der Schrift de praescr., die wir oben hinreichend charakterisiert haben, den in dieser Bestimmtheit neuen Gedanken ausgesprochen, dass die unverfälschte Schrift und ihre richtige Auslegung nur in den apostolischen Kirchen und denen, die mit ihnen in Gemeinschaft ständen, zu finden sei[1], und man daher über die Schrift mit Häretikern nicht disputieren solle.

Immerhin müssen wir bedenken, dass Tertullian die Kirche an die ziemlich umfassende regula gebunden sein und durch sie sich legitimieren lässt (l. c.). Ferner war es etwas ganz anderes, ob man um die Wende des 2. zum 3. Jahrhundert, oder ob man es am Ende des 4. oder gar im 16. Jahrhundert aussprach, dass die Kirche oder die Kirchen für die neutestamentlichen Schriften Garantie leisteten. Zur Zeit Tertullians war jene Behauptung mindestens nicht bloss eine dogmatische, sondern zugleich noch eine historische. Er konnte es z. B. als eine feststehende Thatsache aussprechen (constat, adv. Marc. IV, 5), die auch Marcioniten nicht würden zu bestreiten wagen, dass schon vor dem Reformversuch ihres Meisters ausser Luc. noch drei andere Evangelien als apostolische in den Gemeinden vorhanden gewesen seien. Und auch Tertullian will der Kirche, wie Irenäus, nur eine diakonische Aufgabe hinsichtlich der

1) De praescr. 19 a. E. ubi enim apparuerit esse veritatem disciplinae et fidei Christianae, illic erit veritas scripturarum et expositionum, et omnium traditionum christianarum.

Schrift zuweisen. Die Kirche verhält sich dieser gegenüber empfangend, nicht gebietend (vgl. S. 170). Aber doch lässt er die Schriften nicht einfach für sich selbst einstehen, sondern unterbaut sie mit der Autorität der Kirche. Je grösser aber der zeitliche Abstand von der Urkirche wurde, desto notwendiger musste hier eine Klärung der Grundsätze erfolgen. Entweder wagte man es, die Schrift auf eigene Füsse zu stellen und sie durch sich selbst wirken und sich selbst beglaubigen zu lassen, wie jede andere geschichtliche Urkunde, oder man verwandelte den einstigen Patronats*dienst* der Kirche in ein Patronats*recht*, man machte aus dem halbhistorischen Grundsatze Tertullians einen dogmatischen. Ohne dass man sich darüber klar geworden wäre, dass hier überhaupt eine Entscheidung zu treffen sei, ist man den zu zweit bezeichneten Weg gegangen.

Wieder ist es Augustin, der auch hier die katholischen *Ansätze* Tertullians fortentwickelt und das katholische Schriftprinzip begründet hat. Freilich thut auch er es nicht in bewusstem Gegensatze zu dem älteren Prinzipe der Apostolizität. Er erklärt noch, dass die heilige Schrift dadurch „zum kanonischen Gipfel der Autorität erhoben worden sei", dass sie „nicht von beliebigen Leuten, sondern von den *Aposteln selbst* überliefert worden sei" (ep. 82, 7). Die paulinischen Briefe sind kanonisch, weil sie wirkliche Briefe des Apostels Paulus sind (c. Faustum XI, 6; vgl. 8 a. E.). Ganz anders aber entwickelt er de doctr. Christ. II, 8, 12 f. seinen Begriff vom Kanon. Inbetreff der kanonischen Schriften, die er vor allem zu lesen empfiehlt, soll man sich an die Majorität der katholischen Kirchen halten, unter denen sich auch diejenigen befinden, welche der Ehre, apostolische Stühle zu haben und Briefe zu empfangen, gewürdigt worden sind. Und zwar soll man so verfahren, dass man die kanonischen Schriften, die alle katholischen Kirchen annehmen, denen vorzieht, die einige nicht annehmen; von diesen wieder diejenigen, die mehr und gewichtigere Kirchen annehmen, denen, die weniger und minder angesehene Kirchen festhalten. Wenn man aber findet, dass die einen bei mehr Kirchen, die andern bei angeseheneren in Gebrauch sind — so meint er, dass sie für gleich autoritativ zu halten seien.

Das klingt sehr vorsichtig abgewogen. Aber zunächst ist das eine Theorie, die nur auf dem Papiere steht. Denn es ist Augustin nicht eingefallen, solche Messungen anzustellen. Vielmehr ist ja bekannt, dass er bereits vor dieser Schrift auf der Synode zu Hippo 393

eine feste Abgrenzung des biblischen Kanons zunächst für Afrika herbeigeführt hat; und dies so, dass die für kanonisch erklärten Bücher schlechthin einander gleichgestellt wurden.[1] Ebenso zählt er nach jener Einleitung in de doctr. die alttestamentlichen und neutestamentlichen Schriften auf, ohne den leisesten Unterschied in der Bewertung der einzelnen anzudeuten. Vielmehr beschliesst er seine Aufzählung mit den Worten: in his omnibus libris timentes deum et pietate mansueti quaerunt voluntatem dei (9, 14 a. A.).

Die Hauptsache aber für uns ist, dass er überhaupt die Feststellung des Kanons hier ganz auf die Kirche zurückführt. Was die Kirche zum Kanon erklärt, das ist Kanon. Hatten einst die griechischen Väter zu ermitteln gesucht, was als apostolisch innerlich und äusserlich sich beglaubigen lasse, hatten sie dabei nicht bloss auf den Brauch der Kirchen, sondern vor allem auf die Zeugnisse der ältesten Lehrer, z. T. auch auf den inneren Befund sich gestützt, so konstruiert Augustin ein Recht der Kirche, festzustellen, was kanonisch sei. Das geschichtliche Element wird aus dem Begriffe des Kanons eliminiert.

Die Folgen dieser, freilich von länger her vorbereiteten, Wandlung treten besonders an der Kanonisierung der alttestamentlichen Apokryphen zu Tage, wie sie Augustin auf den Synoden zu Hippo und Karthago durchsetzte. Die Kirche nimmt sich das Recht, sie für autoritativ zu erklären, obgleich sie nicht zum jüdischen Kanon gehörten.[2] Dasselbe Prinzip gestattet es aber auch, diejenigen neutestamentlichen Schriften, die bisher nur eine örtlich und sachlich beschränkte Autorität genossen hatten, durch kirchliche Satzung den anderen ohne weiteres zu koordinieren. Scheint so die Kirche auch für die Authentie der biblischen Bücher einzustehen, so wird doch andererseits die Kanonizität von der Person der Verfasser unabhängig. Wenn daher Augustin sich nachmals genötigt sah, seinen Irrtum, dass Jesus Sirach die Weisheit Salomonis geschrieben habe, zurückzunehmen, so blieb ihm das Buch doch kanonisch; es sei ja

---

1) Über die Beschlüsse vgl. Zahn II, 246 ff.

2) Vgl. Augustins speculum (Wiener corpus XII, p. 112) ista de libris posuimus, quos et Judaei canonicos habent —. sed non sunt omittendi et hi, quos quidem ante salvatoris adventum constat esse conscriptos, sed eos non receptos a Judaeis recepit tamen eiusdem salvatoris ecclesia. Bekanntlich war auch dieser Beschluss durch kirchliche Gewohnheit vorbereitet, vgl. Buhl, Kanon und Text des A. T. S. 49 ff.

so lange Jahre in der Kirche gelesen worden.[1] Ferner hat er im N. T. den Hebräerbrief, wie es scheint, nicht für paulinisch, aber nichtsdestoweniger für kanonische heilige Schrift gehalten, weil „ihn als Zeugen angesehene Verteidiger der katholischen regula gebraucht haben" (enchir. 8). Dasselbe Prinzip hindert den gelehrten Hieronymus, wenigstens beim neutestamentlichen Kanon, seinen besseren Kenntnissen irgendwelche Folge zu geben.[2]

Die neue Fassung des Schriftprinzips spiegelt sich aber auch auf dogmatischem Gebiete wieder, nämlich in Augustins Polemik gegen den Manichäismus. Am lehrreichsten ist die Schrift contra epistulam quam vocant fundamenti. Diese epistula, eine Hauptschrift Manis, begann damit, dass sich Mani als Apostel Jesu Christi bezeichnete. Augustin erklärt c. 5, dass er ihm das nicht glaube. Er glaube ihm aber nicht, weil die catholici ihn ermahnen, den Manichäern nicht zu glauben. Nun werde wohl sein Gegner versuchen, ihm aus dem Evangelium den Apostolat Manis zu erweisen. Aber erfolglos. Denn: ego (vero) evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas. Da er also erst durch die katholische Kirche an das Evangelium gläubig geworden sei, so glaube er jener auch gegen die Manichäer. Wenn

1) Die näheren Nachweise bei Zahn GK II, 257 Anm. 1.

2) Vgl. ep. 53 (ad Paulin.), 8, wo er unsere sämtlichen ntl. Schriften als kanonisch hinstellt. Zu Hebr. vgl. ep. 129 (ad Dardan.), 3, wo er, nachdem er die Zweifel über den Verf. registriert hat, fortfährt: nihil interesse, cuius sit, cum ecclesiastici viri sit, et cotidie ecclesiarum lectione celebretur; zu Jac. vgl. de vir. ill. 2; zu Jud. l. c. 4 a plerisque reicitur, tamen auctoritatem vetustate iam et usu meruit et inter scripturas sanctas computatur. Nicht einmal mit seiner Absonderung der atl. Apokryphen hat er wirklich Ernst gemacht.

3) Dieselbe steht Wiener corp. XXV, p. 193 ff. Daneben sind zu vergleichen seine confessiones, z. B. VII, 11 in scripturis sanctis, quas ecclesiae tuae catholicae commendaret auctoritas, viam te posuisse salutis humanae. VI, 7 nec audiendos esse, si qui forte mihi dicerent: unde scis illos libros unius veri et veracissimi dei spiritu esse humano generi ministratos? Idipsum enim maxime credendum erat; sowie die Schrift de util. credendi, die in c. 14, 31 eine der oben wiedergegebenen ganz analoge Ausführung enthält, vgl. besonders folgende Stelle: Scriptis, ait (sc. Manichaeus), crede. At scriptura omnis, si nova et inaudita proferatur, vel commendatur a paucis, nulla confirmante ratione, non ei, sed illis, qui eam proferunt, creditur. Quamobrem scripturas istas si vos profertis, tam pauci et incogniti, non libet credere.

es aber dem Manichäer gelänge, in evangelio aliquid apertissimum de Manichaei apostolatu invenire — was dann? Dann würde er, erklärt Augustin, allerdings an der katholischen Kirche, zugleich aber an dem Evangelium irre werden, weil er nur durch jene zum Glauben an dieses gekommen sei. Daher würde er in dem Falle auch den Manichäern, die aus dem Evangelium ihre Lehre bewiesen, nicht glauben, also dem vollen Skeptizismus anheimfallen.

Diese Ausführung ist höchst charakteristisch, und es ist nicht zufällig, dass jenes Wort, das wir oben aus ihr anführten, zu einem der Lieblingszitate römisch-katholischer Theologen geworden ist, denn es spricht das katholische Schriftprinzip in musterhafter Weise aus. Die Kirche vermag es nach Augustin, als Autorität zu wirken und Glauben für sich zu wecken — in c. 4 führt Augustin wie so oft (vgl. de util. cred. 17, 35) alles das an, wodurch die katholische Kirche den Menschen imponiert und imponieren muss —; die heilige Schrift dagegen vermag es nicht, sich durch sich selbst als Autorität geltend zu machen. Man glaubt daher ihr nur um der Kirche willen, nicht aber der Kirche um der Schrift willen. Daher kann man auch nicht mit der Schrift sich der Kirche gegebenen Falls gegenüberstellen; man bleibt mit der Schrift immer an die Kirche gebunden. Nur so meinte Augustin, den man wohl den ersten Konvertiten der katholischen Kirche nennen darf, vor dem Skeptizismus sich retten zu können, der doch hinter seinem, wie hinter jedem blossen Autoritätsglauben immer noch hervorsieht.[1]

In dieser Richtung hat das katholische Mittelalter zunächst mehr thatsächlich, als grundsätzlich die Anschauung von der heiligen Schrift weitergebildet. Als römischer Kanon wurde die von Hieronymus und Augustin begrenzte Bibel im ganzen Abendlande rezipiert, und mit ihr Augustins katholische Grundsätze. An einer verborgenen Stelle tritt das neue Prinzip charakteristisch hervor. Sicher seit dem Ende des 4. Jahrhunderts war in der lateinischen Kirche eine pseudepigraphe epistola Pauli ad Laodicenos bekannt und geschätzt.[2] Man hielt sie aber für echt. So auch noch Gregor d. Gr. Sollte

1) Vgl. die feine Charakteristik Augustins bei Harnack III, 71 ff. S. 73: als er sich daher der katholischen Kirche in die Arme warf, that er das mit dem vollen Bewusstsein, er bedürfe ihrer Autorität, um nicht in Skeptizismus oder Nihilismus zu versinken.

2) Den Text desselben mit Untersuchungen s. bei Zahn GK II, 566 ff. S. 584 ff.

man dann den Brief nicht in den neutestamentlichen Kanon aufnehmen? Vielerorts ist das geschehen. Wir sehen darin eine Nachwirkung des alten Begriffes von Kanonizität, wornach alles wirklich Apostolische auch kanonische Geltung beanspruchen darf. Anders Gregor. Er erklärt ganz naiv: obgleich Paulus fünfzehn Briefe geschrieben hat, nimmt doch die Kirche nicht mehr als vierzehn an.[1] Die Kirche hat also das Recht, einen wirklichen Paulusbrief vom Kanon auszuschliessen.[2]

Inbetreff der kanonischen Bücher werden die alten Bedenken noch registriert, wie bei Isidor von Sevilla († 636). Aber ihre Kanonizität berührt das nicht. Von allen ihren Verfassern heisst es: hi sunt scriptores sanctorum librorum, qui per spiritum sanctum loquentes ad eruditionem nostram et praecepta vivendi et credendi regulam conscripserunt.[3] Die Kanonizität ist also durch die kirchliche Satzung bedingt.[4] Gleiches tritt uns später bei Johannes von Salisbury († 1182) entgegen, wenngleich er auf Hieronymus zurückgreift. Denn schliesslich kommt er doch auf die Kirche als Trägerin der betr. Tradition hinaus. Besonders lehrreich ist eine Bemerkung von ihm über die biblischen Autoren (auctores), wo er einen Gedanken aufnimmt und verallgemeinert, den schon Gregor I. inbetreff des Buches

---

1) Moral. in Job. 35, 48 (P. L. 76, 778). Er rechtfertigt es damit, dass die Kirche mit 14 Paulusbriefen (nämlich incl. Hebr.) eine symbolische Zahl (10+4) haben wollte.

2) Man darf sich dadurch, dass wir jenen Brief für eine Fiktion halten, nicht den Blick für das Prinzip verdunkeln lassen, welches Gregor hier ausspricht. In krasser, aber nur konsequenter Weise haben das später die Gegner Wiclifs formuliert, wenn sie ihm (nach Merle d'Aubigné, histoire de la Réformation, Bd. V, S. 108) vorhielten: puisque l'Église a approuvé les quatre evangiles, elle eût pu tout aussi bien les rejeter et en admettre d'autres. L'Église sanctionne et condamne ce qu'elle veut; vgl. Holtzmann, Kanon und Tradition S. 179. Ähnlich urteilte Eck auf der Leipziger Disputation (cap. X).

3) Etymol. lib. VI, 2, 50. Die Stelle verdient Beachtung, weil auch hier noch die Schrift als regula fidei betrachtet wird. Der ganze Abschnitt ist abgeschrieben von Peter von Blois, † 1200 (P. L. 207, 1052—56). Holzhey, Die Inspiration der hl. Schrift in der Anschauung des Mittelalters, 1895, S. 41 hat das nicht erkannt.

4) Vgl. das Konzil von Toledo 633 (Mansi X, 624) betr. Apokalypse: librum multorum conciliorum auctoritas et synodica praesulum Romanorum decreta Joannis evangelistae esse perscribunt et inter divinos libros recipiendum. Ausführlichere Belege bei Reuss, Gesch. der hl. Schriften N. T. 6. Aufl. § 328 ff.

Hiob ausgesprochen hatte.[1] Über die Verfasser, sagt er, gebe es verschiedene Meinungen, obgleich apud ecclesiam die Ansicht vorherrsche, dass die Bücher von den in den Überschriften genannten Verfassern geschrieben seien. Im Grunde aber sei es ganz wertlos, darüber zu streiten. Denn da ja feststehe, dass der eigentliche Verfasser der Bibel der heilige Geist sei, so sei die Frage nach dem scriptor libri (vorher auctores) so zu beurteilen, wie wenn man bei einem Buche über den Schreiber sicher wäre, nicht aber über die Feder, mit der es geschrieben sei.[2]

Immerhin zeigten sich noch vielfach Schwankungen. Neue Anregungen brachten Humanismus und Reformation. Sie nötigten dazu, die Konsequenzen zu ziehen und sich schärfer als bisher zwischen Kirche und Schrift, zwischen Tradition und wirklicher Geschichte zu entscheiden.

Gegenüber dem Resultate, bei dem die römische Kirche schliesslich angelangt ist, hat es Wert, zu bemerken, wie noch im Jahre 1532 der als Luthers Gegner bekannte Kardinal Cajetan sich wieder an die Angaben des Hieronymus hält und, auf ihn gestützt, nicht nur die alttestamentlichen Apokryphen als unkanonisch von den kanonischen Büchern unterscheidet[3], sondern auch mehreren neutestamentlichen Schriften eine geringere Autorität als den andern, gewissen Schriften zuerkennt.[4] Insbesondere zweifelt er daran, dass Paulus der Verfasser des Hebräerbriefes sei, und erklärt, dadurch werde die Kanonizität dieser Schrift so unsicher, dass sie im Zweifelsfalle jedenfalls nicht als einzige dogmatische Autorität angerufen werden dürfe. Sein Tod rettete ihn davor, wegen dieser Ansichten noch verketzert zu werden.[5]

---

1) Moral. in Job. praef. I, 2 (P. L. 75, 517).

2) Ep. 143 ad Henric. Comit. Campan. P. L. 199, 124 ff.

3) Vgl. seine in omnes authenticos V. T. historiales libros commentarii, wo er nach Beendigung des Buches Esther (fol. 397) von den Apokryphen sagt: non sunt canonici ad firmandum ea, quae sunt fidei. Doch könnten sie canonici heissen ad aedificationem fidelium. Dadurch will er sich mit Augustin u. a. in Einklang setzen.

4) Epistulae Pauli et aliorum Apostolorum ad Grecam veritatem castigatae 1532 in den Vorreden zu den einzelnen Briefen, vgl. Th. Kolde, Art. Cajetan in H. R.-E. III³, 633.

5) Doch wurden noch bei seinen Lebzeiten seine Kommentare in 14 Punkten von der Sorbonne scharf angegriffen, H. R.-E. l. c.

Aber dem, welchem er neben Luther erst seine Kenntnisse verdankte, dem Erasmus, war es nicht so glimpflich ergangen. In seinen, erstmalig 1516 erschienenen, annotationes zu seinem griechischen N. T. hatte er Bedenken gegen die Apostolizität von Hebr., Jac., 2. Petr., 2. 3. Joh. und Apoc. geäussert.[1] Doch salvierte er sich im voraus mit der Miene des lächelnden Auguren. Nachdem er seine Zweifel an der Apokalypse vorgetragen und bemerkt hat, er sei geneigt, sie für unecht zu halten, fährt er fort: „wenn mich nicht der Consens der ganzen Welt anderswohin zöge, vor allem aber die Autorität der Kirche, jedoch nur wenn sie dies Werk in dem Sinne approbiert, dass sie es für das Werk des Evangelisten Johannes gehalten und mit den andern kanonischen Büchern in gleichem Ansehen gehalten wissen will".[2] Die Universität von Paris griff seine Kritik an und erklärte es für ungehörig, Zweifel darüber zu hegen, dass die biblischen Schriften von den Autoren herstammten, unter deren Namen die Kirche sie rezipiert habe. Denn „obgleich ehemals einzelne über die Verfasser dieser Bücher Zweifel gehegt haben, so ist es doch, nachdem sie die Kirche unter den Namen dieser Verfasser durch ihren allgemeinen Brauch rezipiert und durch ihre Bestimmung approbiert hat, nun einem Christen nicht mehr gestattet, (ihre Titel) zu bezweifeln oder wieder in Zweifel zu ziehen".[3] Daran schloss sich eine Verteidigung der Apostolizität von Hebr. (paulinisch), 2. Petr. und Apoc., indem man die älteren kirchlichen Entscheidungen anrief. Erasmus wies in seiner Gegenerklärung mit Recht darauf hin, dass die Kirche möglicherweise nur den Inhalt, nicht auch die Titel jener ihrem Ursprunge nach zweifelhaften Schriften habe kanonisieren wollen. Sei aber doch auch letzteres der Fall, „dann trete er mit Händen und Füssen dem Urteile der Kirche bei und nehme seine Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens gefangen". Dann ist er auch bereit, Hebr. für paulinisch zu halten. Man solle sich daher nicht über ihn ereifern, denn er

---

1) In der Erklärung zu den betr. Schriften a. A. und a. E. Bei Jud. äussert er nur leise Zweifel wegen der Benutzung von Apokryphen.

2) Er schliesst diesen Abschnitt und damit die annotat. überhaupt mit dem Satze: wer geistlich ist, wie Paulus sagt, der richtet alles und wird von niemandem gerichtet.

3) Die Censur bei d'Argentré Coll. iudic. de novis error. II, 59 f., sowie in des Erasmus declar. s. fg. Anm. Zugleich wird eine Verteidigung der Authentie der angegriffenen Schriften versucht.

erkläre ja auch inbetreff der Titel zu glauben, was die allgemeine Kirche glaube. Damit unterstellt er sich wieder dem katholischen Schriftprinzipe.[1]

Auch die freien Äusserungen Cajetans wurden nachträglich noch aufs schärfste beanstandet. Der eifrige Ambrosius Katharinus nämlich erklärte in Anmerkungen zu Kajetans Kommentaren, dass die angeblich noch offenen Fragen durch die kirchlichen Dekrete längst beantwortet und entschieden seien.[2]

Diese Ansicht siegte auch auf dem Konzil zu Trient.[3] In dem decretum de canonicis scripturis der vierten Sitzung erreicht die hier verfolgte Entwickelung im Abendlande ihren Abschluss.[4] Die biblischen Bücher A. und N. T. einschliesslich der Apokryphen werden unter den hergebrachten Titeln und in der Gestalt, die sie in der Vulgata haben, für kanonisch erklärt und jede Beanstandung ihrer ganzen oder teilweisen Kanonizität unter Anathem gestellt.

Wenn im folgenden decretum es sogar gewagt wird — Augustin zum Trotz — die lateinische Bibelübersetzung für authentisch zu erklären, wenn ferner jedermann verboten wird, die Bibel anders auszulegen, als die Kirche, deren Recht es sei, über den wahren Sinn und die Auslegung der heil. Schrift zu urteilen, wenn endlich in dem ersten Dekrete in bisher unerhörter Weise die ungeschriebenen

---

1) Vgl. seine declarationes ad censur. facult. theolog. Paris. tit. X. Bezeichnend ist auch, wie er immer unter Berufung auf die Inspiration des ganzen Bibelbuches die Frage nach den Verfassern für irrelevant erklärt, so annotat. zu Jacob. und declarat. l. c. a. A.: praecipuus autor scripturae canonicae est spiritus sanctus. Quamdiu de illo non dubitatur, non potest vacillare scripturarum auctoritas. Das steht völlig mit den anderen katholischen Grundsätzen in Einklang.

2) Annotat. in excerpta quaedam de comm. Caietani dogmata lib. I (1535), 1542 (nach Westcott, a general survey of the history of the canon of the new test. 6. ed. 1889, S. 476) vgl. H. R.-E. III³, 633.

3) Erst nach längeren Verhandlungen ging der Beschluss durch. Denselben hatte aber schon sehr gut vorbereitet eine Synode von Sens 1528 decret. 4 (Harduin. coll. concil. IX, 1936 f.). Nachdem bezeichnenderweise Sätze aus Tertullians de praescr. zitiert sind, wird unter Berufung auf die kirchlichen und päpstlichen Festsetzungen der für einen Ketzer erklärt, der nicht die Bücherzahl des kirchlichen Kanons festhält und nicht die Schrift im Sinne der Kirche auslegt; vgl. auch die Bulle Eugen IV. cantate domino vom Florentiner Konzil, in der ein Kanonverzeichnis enthalten ist (Denzinger p. 166).

4) Text bei Denzinger, enchiridion p. 178 f.

Traditionen der heil. Schrift vollständig koordiniert und beide, Schrift und Tradition zusammen, als dogmatisch-ethische Autorität proklamiert werden, so liegt doch nicht erst, wie man auf evangelischer Seite zuweilen meint, in diesen näheren Bestimmungen oder Zusätzen das „Katholische" und Fehlerhafte; vielmehr folgen diese nur mit Notwendigkeit aus dem zuerst herausgehobenen Grundsatze, dass die Kirche sich für befugt hält, den Kanon, nach welchem sie sich in Lehre und Leben zu richten habe, selbst zu bestimmen. Es will nämlich beachtet sein, dass es sich in jenem Dekret nicht etwa mehr wie in älterer Zeit um die kirchenrechtliche Ordnung einer liturgischen Übung, nicht mehr bloss um Feststellung der kirchlichen Vorlesebücher handelt, sondern ausgesprochenermassen um die Proklamierung der dogmatischen Norm, welche also die genannten Bücher (mitsamt der Tradition) ausschliesslich, aber auch alle in gleicher Weise bilden sollen. Wenn ich mir aber meine Normen selber geben darf, so stehe ich nicht unter ihnen, sondern bin selbst oberste Norm. Erkennt daher die römische Kirche in der heil. Schrift scheinbar eine Norm an, der sie sich beugen will, so ist das nichts als ein Gaukelspiel. Fortan ist es hier unmöglich, dass die Schrift wider die Kirche kritisch wirke. Mit der Kirche kann man sich wohl von der Schrift[1], nicht aber mit der Schrift von der (erscheinenden) Kirche emanzipieren. Jene gleicht in der römischen Kirche einem Puppenkönige, den das Parlament eines Volkes eingesetzt hat, mit der Bedingung, dass er zu allen Beschlüssen dieser Körperschaft Ja sage. So sieht das katholische Schriftprinzip aus.

Nur kurz sei bemerkt, dass auch die griechische Kirche, als sie ebenfalls an dem Markstein der Reformation zur Entscheidung genötigt wurde, gegen die altgriechischen Gedanken des Cyrillus Lukaris sich entschieden und die Schrift ungefähr ebenso unter Tradition und Kirche gestellt hat, wie der abendländische Katholizismus.[2]

---

1) Wie es sich z. B. die Tridentiner Synode mit einer bis dahin nicht dagewesenen Freiheit gestattet hat in dem decr. de peccato originali, 5. Anathem: hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum appellat, sancta synodus declarat, Ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et in peccatum inclinat (Denzinger p. 182).

2) Die Belege dafür bei Kimmel, libri symbolici ecclesiae oriental.

Dabei ist es aber diesen Kirchen niemals eingefallen, die Lehre von der Inspiration der heil. Schrift anzutasten. Im Gegenteil. Zu den Merkmalen des katholischen Schriftprinzips gehört es recht eigentlich, dass dieses Bibelbuch eigentlich nur einen Verfasser hat, den heil. Geist, durch den ebenso das Buch Esther als das Johannesevangelium, das Buch des Propheten Jesaias und der Brief des Jakobus geredet sind. Dass damit der Kanon nicht gegen die Kirche selbständig gemacht ist, leuchtet ein. Denn inspiriert und nicht inspiriert ist nur ein anderer Ausdruck für intra und extra canonem. An der Kanonizität haftet die Inspiration, nicht umgekehrt.

Gerade um dieses Punktes willen dürfte es sich empfehlen, hier noch einmal die Merkmale des katholischen Begriffes vom Kanon, wie er uns zuerst bei Augustin deutlich entgegentrat, übersichtlich vorzuführen. Es sind folgende:

1. Der Kanon der heil. Schrift A. und N. T. ist, was er ist, durch Festsetzung der Kirche.

2. Er ist durch deren Satzungen mechanisch und unabänderlich begrenzt.

3. Er ist eine in allen ihren Teilen gleichwertige Sammlung, denn er ist als Ganzes durch Inspiration entstanden, d. h. sein eigentlicher auctor ist der eine heilige Geist, und sein gesammter Inhalt also Gottes Wort.[1]

4. Die Kirche hat sich bei Feststellung des biblischen Kanons nicht so an historische Voraussetzungen gebunden, dass der Bestand desselben durch neue geschichtliche Erkenntnisse im ganzen oder im einzelnen berührt werden könnte.

---

p. 159. 409, n. 2, 415 f. n. 18, 426 f. 465—68, vgl. Kattenbusch, Konfessionskunde I, S. 289 ff.

1) Wenn nun unbeschadet des Inspirationsdogmas die heil. Schrift in der katholischen Kirche so unwirksam gemacht werden konnte, wie sie es dort in der That ist, dann dürfte es sehr fraglich scheinen, ob jenes Dogma sich dazu eigne, das evangelische Schriftprinzip in seinem Unterschiede vom katholischen zu formulieren. Da dieses Dogma sich zu den Gegensätzen beider Kirchen neutral verhält, wie sollte dann an dieser Stelle die eigentliche Differenz beider Anschauungen gelegen sein? Zugleich wird daran deutlich, welch geringen sachlichen Wert eine Untersuchung hat, wie die von dem Katholiken K. Holzhey (zitiert S. 306 Anm. 3). Denn die Lehre von der Inspiration der Schrift garantierte, wie gezeigt, gar nicht ein wirklich normatives Ansehen der Schrift. Freilich aber trägt nicht Holzhey die Schuld daran, dass er die entscheidenden Punkte verkennt.

5. Im allgemeinen ist anzunehmen, dass die Verfassertitel, unter denen die Kirche die biblischen Bücher rezipiert hat, das Richtige bieten, so gleichgiltig es auch an sich ist, wer im Einzelfalle dem heil. Geiste als Schreiber gedient hat.

6. Nur die Kirche hat das Recht die Schrift auszulegen.[1]

Doch wir sind vom Strome der Entwickelung schon weit hinabgeführt worden. Insbesondre haben wir gesehen, dass die äussersten Spitzen dieser Ansicht erst nach der Reformation und im Gegensatz zu ihr hervorgetreten sind. Gehen wir von da noch einmal bis auf Augustin und seine Zeit zurück, so sind da zwar die entscheidenden Anfänge vorhanden, aber doch waren auch noch andere Momente wirksam. Insbesondre war die Knebelung der heil. Schrift noch auf lange hinaus nicht annähernd so durchgeführt, als im Neukatholizismus.[2] Und so konnte es geschehen, dass in der abendländischen Kirche Luther die Macht einer Jahrhunderte alten Überlieferung brach und zurückgreifend auf die nachmals einseitig fortgeführten altkirchlichen Ansätze reiner als je die heilige Schrift als die regula fidei hinstellte und handhabte. Darauf kommen wir noch im letzten Kapitel zu sprechen.

1) Hierzu fügte das Tridentinum die im Grunde überflüssige Bestimmung, dass heil. Schrift und mündliche Tradition zu koordinieren seien.

2) Ich entnehme Holzhey l. c. S. 155 die Angabe, dass erstmalig 1229 ein Provinzialkonzil zu Toulouse das Bibellesen für Laien verbot (wegen der Waldenser und Albigenser).

VIII. Die Herausbildung der Glaubensregel in dem Kampfe mit Gnostizismus und Marcionitismus.

Wir haben die Geschichte der regula fidei von dem Auftreten dieses Begriffes an durch die Geschichte der alten Kirche hindurch verfolgt. Jenes Auftreten fällt aber zusammen mit der sogen. „Entstehung der altkatholischen Kirche“. Direkt lässt sich der Begriff nicht weiter zurückverfolgen und geradezu irreleitend wäre es, wenn man etwa aus früheren Stellen, wo das Wort κανών vorkommt, irgend etwas folgern wollte (vgl. S. 218 ff.). Wir haben nun zweierlei festgestellt, 1. dass der Begriff der regula fidei der Auseinandersetzung mit der Häresie entstammt, und 2. dass ursprünglich die heil. Schrift mitsamt dem Taufbekenntnisse seinen Inhalt ausmachten. Ersteres ist näher dahin zu bestimmen, dass der Begriff von der Kirche gegen die Gnostiker (einschliesslich der Marcioniten) geprägt worden ist. Der B e g r i f f also ist neu, er ist in der K i r c h e als nachgnostisch zu betrachten. Gilt das nun aber auch von dem, was wir als seinen Inhalt erkannten? Muss, weil der Begriff regula fidei antignostisch und also nachgnostisch ist, es auch die Sache sein, an die man ihn heftete? M. a. W. hat die Kirche auch erst eine (neutestamentliche) heilige Schrift und ein Bekenntnis geschaffen, als sie der Gnostiker sich zu erwehren hatte? Es scheint, als müsse man diese Frage, wie die neuere Theologie in weiten Kreisen thut, bejahen. Man hegt dort die Meinung, die Kirche habe notgedrungen sich zu jenen Neuschöpfungen entschlossen, um „mit einem Schlage“ dem Streite ein Ende zu machen, Die kurze Formel, auf welche diese Ansicht sich bringen lässt, lautet: der neutestamentliche Schriftenkanon und das Taufbekenntnis sind Schöpfungen der (alt)katholischen, insbesondre

der römischen Kirche. Das ist auch der Grundgedanke, von dem Harnacks Dogmengeschichte beherrscht ist.[1]

Ich glaube nicht, dass diese Auffassung dem geschichtlichen Sachverhalte entspricht, noch dass sie aus ihm auch nur wahrscheinlich gemacht werden kann. Betrachten wir zunächst das Taufbekenntnis. Geht denn seine Bedeutung darin auf, regula fidei zu sein? Ist es in der That, wie es dann der Fall wäre, nur und ursprünglich nach aussen, gegen die Häretiker gerichtet gewesen? Schon Tertullian zeigt uns zur Genüge, dass dies Bekenntnis zuerst eine innerkirchliche Bedeutung hatte, nicht als regula fidei, sondern als die fides, mit der der Mund feierlich Christum bekannte, weil das Herz an ihn gläubig geworden war (Ro. 10, 9 f.). Das Bekenntnis samt der Entsagung war der heilige Pakt, mit dem der Gläubige sich Christo anheimgab als seinem Herrn. Das hatte vorerst gar nichts mit der Häresie zu thun. Vielmehr hatte das Bekenntnis in der Beziehung zwischen dem Gläubigen und seinem Herrn Jesus Christus seine Stelle, und das nicht bloss für den einen Tauftag, sondern für das ganze Leben. Das Symbol war der täglich gebetete Katechismus. Wo immer der Christ seiner als Christ sich bewusst ward, wenn er in Leiden, Anfechtung und Versuchung stand, da besann er sich auf sein Bekenntnis, da tröstete er sich daran, da stärkte er sich an seinem Fahneneide. Diese Betrachtungsweise geht aber von Tertullian, ja schon von Justin an neben der kritischen Verwertung des Symbols her, und wenn Harnack irgendwo sagt, die altchristlichen Auslegungen des Vaterunsers liessen uns in das wirkliche Christentum der Alten einen Blick thun, so möchte ich dem durchaus die Symbolauslegungen zur Seite gestellt wissen.

Und nun sollte man glauben, diese innerkirchliche Verwertung des Symbols sei das zweite und spätere, hervorgegangen aus seiner Brauchbarkeit als Waffe gegen die Häretiker? Würde das Symbol sich dann so tief, so innig in das Leben der Kirche, in das Leben des Einzelnen eingebürgert haben? Diese positive Schätzung kann nicht aus einer ursprünglich nur negativen hervorgegangen sein. Sie muss

---

1) Ebenso aber Jülicher, Einleitung S. 308: Der N. T.liche Kanon ist in seiner Grundform, wie in seiner definitiven Gestalt ein Werk der katholischen Kirche. G. Krüger, Das Dogma vom N. T. 1896 S. 5, dieses Dogma sei ein „Hauptdogma der katholischen Kirche, das die evangelischen Kirchen, wie so vieles andere ohne Prüfung übernommen haben“.

vielmehr schon als die Voraussetzung dafür angenommen werden, dass man das Symbol als kritische Norm brauchte.[1]

Bei der heiligen Schrift liegt die Sache genau ebenso. Zunächst hat die Kirche von allem Anfang an das alte Testament heilig gehalten. Aber das steht nicht in Frage. Nur über das neue Testament ist man verschiedener Ansicht. Aber auch für dieses bezeugen uns dieselben altkatholischen Schriftsteller, bei denen der Begriff der regula fidei erstmalig auftaucht, bereits eine ungeheure innerkirchliche Schätzung in Bezug auf die Lehre und das Leben, wobei zwischen A. T., Evangelien und paulinischen Briefen kein Unterschied gemacht wird. Was aber schon im letzten Viertel des 2. Jahrhunderts der Fall ist, das zieht sich ebenfalls durch die weitere Geschichte der alten Kirche hindurch. Die Schrift ist und heisst nicht in erster Linie der Kanon, sondern die heilige, die göttliche Schrift; das ist ihr Name, nicht Kanon; und was sie für ein Lebenselement im Christentum der alten Kirche gewesen ist, das beweisen unzählige Zeugnisse, wie sie z. B. Walch zusammengestellt hat.[2] Auch hier wieder werden wir bezweifeln müssen, dass das angeblich „mit einem Schlage“ gegen die Gnostiker geschaffene neue Testament sich innerlich so sollte eingelebt haben. Dergleichen pflegt sich nicht als die Folge von Massnahmen kluger Taktik oder unbequemer Nötigungen einzustellen.

Somit glaube ich schliessen zu müssen, dass die Schrift, insbesondre das neue Testament, und das Taufbekenntnis schon da waren, ehe man sie zum Kanon erklärte. Dies lässt sich auch noch aus anderen allgemeinen Erwägungen folgern. Sobald irgend einer geistigen Richtung z. B. in der Kunst eine neue Richtung feindlich entgegentritt, so wird stets die vorhandene ältere Anlass finden, sich über ihre Grundsätze Rechenschaft zu geben, ihren geistigen Besitz sich zu vergegenwärtigen und daraufhin Normen aufzustellen, die sie der

---

1) Dasselbe Resultat ergiebt sich notwendig auch von einer anderen Erwägung aus. Harnack erkennt wiederholt an, dass mit der alten Symbolformel den Gnostikern nicht beizukommen war (I, 325 u. ö.), sondern dass erst die entsprechende Deutung sie gegen die Gnostiker nutzbar machte. Dann wird die Entstehung der Formel selbst ebenso gewiss hinter dem Kampfe zurückliegen, als die Augustana früher war, als die Streitigkeiten der Philippisten und Flacianer, und das Nicaenum früher als der nestorianische Lehrstreit.

2) Kritische Untersuchung vom Gebrauche der heiligen Schrift unter den alten Christen der vier ersten Jahrhunderte 1779.

neuen, von ihr bekämpften Richtung entgegenhält. Diese Normen sind aber nicht ad hoc erfunden, sondern sind einfach das Nach-aussen-Kehren dessen, was man besass, wenn man es auch vielleicht mehr unreflektiert besass. So müssen wir es uns auch im antignostischen Kampfe denken. Auch hier kann die Norm, die jetzt aufgestellt ward, nicht ein unerprobtes novum gewesen sein. Dann hätte man sich ihrer gewiss nicht mit der Sicherheit zu bedienen gewusst, die wir an Irenäus und Tertullian wahrnehmen. Sondern was man in seinem Glauben umfasste, was die Kirche bereits als ein hohes Gut für ihr inneres Leben schätzte, das kehrte man nach aussen. Aus der Sichel schmiedete man einen Spiess, aus der Pflugschaar ein Schwert.

Gewiss bringen solche Verhältnisse auch stets eine gewisse materielle Veränderung dessen mit sich, was als Norm genommen wird. Fester wird und schärfer umrissen, was in einen bestimmten Gegensatz gestellt wird. Taufbekenntnis und neues Testament werden gegen vorher entschieden verfestigt worden sein dadurch, dass man sie wider den Gnostizismus kehrte. Aber nichts kann jetzt erst Norm geworden sein, nichts jetzt erst eine kritische Bedeutung erlangt haben, was nicht vorher zugestandenermassen eine positive Bedeutung schon hatte, ein Satz, der z. B. besonders für die apostolischen Briefe zu gelten hat.

Endlich aber ist es undenkbar, dass die Kirche dem Gnostizismus gegenüber es gewagt hätte, dogmatische Autoritäten neu zu schaffen, ebenso undenkbar, als dass dieser sie sich sollte gefallen lassen haben. Denn die Gnostiker beanspruchten wenigstens auch, die Marcioniten sogar ausschliesslich das Recht, der Kirche Christi zuzugehören. Hätte nun die Gegenpartei neue, bisher noch nicht giltige Massstäbe proklamiert, so hätten die Gnostiker dies ja miterlebt und würden sich ebensowenig denselben unterworfen haben, als etwa die Arianer dem neugeschaffenen Nicaenum. Vielmehr müssten wir erwarten, dass sie sich, wie dort die Arianer, dergleichen Neuerungen verbeten und also gegen das Taufbekenntnis und das neue Testament, womit man sie ins Unrecht setzen wollte, sehr energisch gewehrt hätten. Da dies aber, wie wir noch näher zeigen werden, seitens der Gnostiker nicht geschah, sie vielmehr auf beide Grössen so sich einliessen, dass sie dieselben anerkannten, so folgt, dass das nicht neue Schöpfungen gewesen sind.

Von wo aus immer wir also die Sache ansehen, es lässt sich der

Schlussfolgerung nicht ausweichen: daraus, dass die Kirche gegen den Gnostizismus das Taufsymbol mitsamt der (alt- und neutestamentlichen) heiligen Schrift als regula veritatis aufstellte, ergiebt sich notwendig, dass sie bereits vorher das Taufsymbol und diese heilige Schrift als wertvollen Besitz gehabt hat. Weder die Aufstellung eines Taufbekenntnisses, noch die Herstellung eines neuen Testamentes kann eine altkatholische Neuerung sein.[1]

---

1) Kann darüber kein Zweifel sein, dass die Ansicht Harnacks über die Bildung des neuen Testamentes der obigen entgegengesetzt ist (vgl. nur I, S. 344: „jener Kampf hat zur Bildung einer neuen Bibel genötigt"), so finden sich dagegen in seiner Dogmengeschichte noch allerlei nicht immer vereinbare Aussagen über das Aufkommen des Symbols. Aber auch seine neuesten Äusserungen geben uns keine klare Antwort auf die Frage: ist das Taufsymbol vorgnostisch oder nachgnostisch? Allerdings ist die Sache insofern vereinfacht, als er jetzt mit Kattenbusch (vgl. dessen Urteil II, S. 333 Anm. 114a) das römische Symbol als die Wurzel der gesamten kirchlichen Symbolentwickelung annimmt. Nun sagt er aber auf der einen Seite von der Entstehungszeit des Symbols (die Sperrungen rühren von mir her) H. R.-E. I³, 752, Z. 59 f., es sei „nicht ratsam, sich von der Mitte des zweiten Jahrh. nach aufwärts allzuweit zu entfernen"; S. 753 Z. 14 f. „in der Mitte des 2. Jahrh. oder kurz vorher; S. 753, Z. 36 es sei: „nicht ratsam, sich mit der Abfassung des Symbols von der Mitte des 2. Jahrh. aufwärts zu entfernen"; Z. 38: „um die Mitte des 2. Jahrh. ist in Rom das Symbolum entstanden". Also 150 oder kurz vorher, höchstens bis 145 reicht der Spielraum, doch empfehlen die letzten Äusserungen je das 150 näherliegende Jahr mehr. Andrerseits behauptet er S. 752, Z. 55: „Hätte man in der Zeit des brennenden Kampfes mit dem Gnostizismus und Marcionitismus (c. 145—190) in Rom ein Symbol aufgestellt, so wäre es anders ausgefallen". Nun aber ist ja nach Harnacks Zeitbestimmung das Symbol eben in dieser Zeit des brennenden antignostischen Kampfes entstanden. Ich sehe mich ausser Stande, diese widersprechenden Ansätze zu vereinigen, zumal da mit 145 der Anfang des brennenden Kampfes sehr spät angesetzt ist, wenn doch zugleich gilt: „Für Justin um 150 sind die Marcioniten, Valentinianer, Basilidianer und Satornilianer Gruppen, die ausserhalb der Gemeinden stehen und den Namen Christen nicht verdienen. Damals muss also wenigstens in Rom und Kleinasien eine wirkliche Scheidung jener Schulen von den Gemeinden perfekt gewesen sein" (Dogmengesch. I, 238 f.). Wenn Harnack, obgleich sich im Stande der Quellen nichts verändert hat, in der ein Jahr später erschienenen Chronologie das Symbol „um 140" verfasst sein lässt, „etwa als die Wehen des Kampfes begannen" (S. 532), so bleibt die Schwierigkeit genau so bestehen; denn da das Symbol nicht irgendwo im Winkel, sondern in der Kirche an das Licht gekommen ist, und da doch seine Einführung irgend einen Grund gehabt haben muss, so kann sein Ursprung nicht wohl ausser Zusammenhang mit jenen Wehen des Kampfes gegen die Gnosis gestanden haben.

Da wir aber aus Tertullian de praescr. ersehen, dass von diesen beiden inhaltlich bestimmten Grössen das Taufbekenntnis im antignostischen Kampfe an Wertschätzung gewonnen hat, während die Schrift für jenen Kampf etwas zurückgedrängt wörden ist, so muss man sagen, dass von den beiden Sätzen: die Schrift ist regula fidei, und das Tauf-Symbol ist regula fidei, der erste mehr in der eigentlichen Linie der älteren Entwickelung liegt, als der zweite, und dass der zweite Satz, wenn er vom ersten isoliert oder gar gegen ihn gerichtet wird, eine Neuerung ist, die, soviel wir wissen, zuerst ein in Rom gebildeter Jurist, Tertullian, zu vertreten gesucht hat.

Mit dem Gesagten ist bereits die andre Vorstellung abgelehnt, die von vornherein befremden muss, nämlich dass die Kirche mit Aufstellung der regula fidei nur dem Gnostizismus, wohl gar widerstrebend, nachgefolgt sei. Insoweit man bisher dabei nur an das Symbol gedacht hat, haben wir diese Ansicht mit der anderen, die nur eben als ein zweites daneben geltend gemacht wird, zu verbinden, dass die Kirche auch mit der Feststellung eines neutestamentlichen „Kanons" in die Fussstapfen der Gnostiker (und Marcions) getreten sein soll. Auch hier wieder bewährt sich die Zusammenfassung dieser beiden Grössen unter dem Begriffe der regula als das Mittel zu einem besseren geschichtlichen Verständnis. Insbesondre erprobt

Den auf diese Weise entstehenden Widerspruch wird man wohl nur so sich erklären können, dass der Schluss, welcher aus dem weder antignostischen noch antimarcionitischen Charakter des Symbols für die Zeit seiner Entstehung gezogen wird, ein stehengebliebenes Stück Casparischer Beweisführung ist, welches einst beweisen sollte und dies in der That auch beweist, dass man mit dem Symbol „bis an die Grenze des ersten Drittels des 2. Jahrh.", d. h. also bis ca. 130 zurückgehen muss (so Harnack früher, H. R.-E. II², 571). Jetzt dagegen wird man Harnack gegenüber das Dilemma formulieren müssen: entweder ist das römische Symbol um die Mitte des 2. Jahrh. entstanden, dann muss es eine antignostische Schöpfung sein, oder es kann nach seinem inneren Befunde nicht als solche begriffen werden, dann muss man, und zwar wohl beträchtlich, hinter 140 mit seiner Entstehung zurückgehen (vgl. Justin). Es ist kein Zweifel, dass die Harnacksche Gesamtanschauung zu der ersten Ansicht hinneigt, zumal wenn man hinzunimmt, dass er wie mit dem N. T., so mit dem Lehrbekenntnis die Kirche in die Fussstapfen der Gnostiker treten lässt (I, 243 Anm. 1). Da es ferner sich immer mehr herausstellen dürfte, dass N. T. und apostolisches Symbol unter gleichen Bedingungen entstanden sind, Harnack aber ersteres als antignostische Schöpfung beurteilt, so sind wir auch hierdurch berechtigt, in der Richtung jener ersten Linie seine eigentliche Ansicht über das Symbol zu suchen.

sie sich daran, dass auch von Gelehrten, die diese Kombination nicht vollzogen haben, doch erkannt worden ist, dass die Bildung des neuen Testamentes und die des Bekenntnisses unter wesentlich gleichartigen Bedingungen sich vollzogen haben und zum mindesten einander genau parallel laufen.[1] Nunmehr kann aber auch gefordert werden, dass diese Aufeinanderbeziehung ihres Werdens grundsätzlich und gleichmässig vollzogen und, was an dem einen Stück sich nachweisen lässt, auch für das andre behauptet werde, und umgekehrt. Es geht z. B. nicht an, zu behaupten, eines der beiden Stücke, entweder die apostolische Schriftensammlung oder das apostolische Bekenntnis, sei vorgnostisch oder es sei antignostisch, das andere aber nicht; sondern für beide muss gleiches gelten.

Indessen dürfen wir die Sache nicht mit solch allgemeinen Erwägungen für abgethan halten. Sie mögen unsre Erwartungen regulieren, unsere Auffassung empfehlen Aber es bleibt die Aufgabe, aus den Quellen geschichtlich nachzuweisen, ob oder dass diejenige Grösse, welche die antignostische Kirche, vorab Irenäus, als Massstab gegen die Gnostiker gehandhabt hat, dass das kirchliche Taufbekenntnis und das kirchliche N. T., wie sie in der regula veritatis zusammengefasst wurden, älter sind, als der antignostische Kampf. Damit kommen wir nach Harnacks zutreffendem Urteile auf das Hauptproblem der Dogmengeschichte, welches sich nach ihm „zu der Frage nach der kirchengeschichtlichen Stellung des Irenäus zuspitzt: wie weit ist das neu, was er ausgeführt hat; wie weit waren die Massstäbe, die er formuliert hat, bereits im Gebrauche der Gemeinden, und in welchen Gemeinden?“ (I, 317 f.).

Zu diesem Zwecke müssen wir zunächst untersuchen, in welchem Verhältnisse Gnosis und Marcion zu der nachmals als Glaubens-

---

1) Vgl. Holtzmann, Kanon und Tradition 1859, S. 408: „Nun ist von vornherein nicht zu verkennen, dass dieses apostolische Symbol allerdings in einem ungleich innigerem Bezuge zur Schrift steht, als sämtliche anderen Symbole — noch vielmehr deshalb, weil es selbst in seiner Bildung gleichen Schritt mit der Bildung des Kanons hält und ungefähr zu gleicher Zeit mit diesem abgeschlossen wird“. S. 409: „Die Glaubensregel in ihren verschiedenen Gestalten, das apostolische Symbolum in seinen verschiedenen Recensionen bilden die genaueste chronologische Parallele zu der Genesis des Kanons selbst“. Dazu vgl. S. 404, wo es unter Berufung auf Ritschl, altkath. Kirche S. 341—44 von der sogen. regula fidei heisst, dass ihre „Entstehungsgeschichte ja ganz durch die häretische Opposition bedingt ist“.

regel proklamierten Doppelgrösse gestanden haben. Denn auf diese Weise müssen wir erkennen, welche der drei vorhandenen Möglichkeiten den Thatsachen entspricht, nämlich ob das N. T. und das Symbol antignostische, d. h. nachgnostisch-kirchliche, oder ob sie ursprünglich eigentümlich-gnostische, von der Kirche nur nachträglich acceptierte, bezw. nachgeahmte, oder ob sie vorgnostische und also auch vorkatholische Bildungen sind.

Wir beginnen mit der Untersuchung des Gnostizismus[1], und zwar mit dem Bekenntnisse, weil man unter dem Titel der Glaubensregel bisher immer nur dieses verstanden hat.

Wie vom Schriftenkanon, so behauptet Harnack von dem als regula fidei in Geltung gesetzten Bekenntnisse, dass die altkatholische Kirche mit dieser Bildung den Gnostikern nachgefolgt sei. „Wie wir bei den Gnostikern zuerst einen neuen Kanon finden, so tritt uns auch zuerst bei ihnen (und bei Marcion) der überlieferte Komplex des christlichen Kerygmas als Lehrbekenntnis (regula fidei) entgegen d. h. als ein Bekenntnis, das, weil es grundlegend ist, der spekulativen Auslegung bedarf, durch diese aber als der Inbegriff aller Weisheit aufgewiesen wird. — Die regula galt selbstverständlich als apostolische" (I, 243 f. Anm. 1). Insofern freilich hierbei der alte Begriff von regula fidei noch zu Grunde liegt, bei welchem von der Schrift abgesehen wird, würde diese ganze Auffassung von vornherein einer Aenderung bedürfen. Denn angenommen, bei den Gnostikern wäre regula fidei jene von Harnack beschriebene Grösse ausserhalb und neben der Schrift gewesen, dann würde die kirchliche Position sich von der gnostischen nicht bloss dadurch unterschieden haben, dass man die Öffentlichkeit der antignostischen Überlieferung nachzuweisen vermochte (l. c.), sondern vor allem dadurch, dass man in den Begriff der regula fidei die heiligen Schriften, insbesondere die neutestamentlichen, mit hineinnahm. Auf diese Folgerung, die sich aus unsern früheren Nachweisen ergiebt, ist aber Harnacks Darstellung gerade nicht angelegt; vielmehr soll eben auch die Aufstellung eines neutestamentlichen Kanons eine That der Gnostiker sein. Indessen wollen wir dem nicht weiter nachgehen, sondern lieber das Resultat dieses Abschnittes ganz ohne Bezugnahme auf die bisherigen Ergebnisse zu gewinnen suchen.

---

1) Doch erledigen wir die angeblichen Beweisstellen für Marcions regula gleich hier, da auch Harnack beide zusammenfasst.

Das Recht, von regulae der Gnostiker zu sprechen, entnimmt Harnack wesentlich den Schriften des Irenäus und Tertullian. Was sollen wir uns aber unter den gnostischen regulae vorstellen? Im allgemeinen offenbar ähnliche Bekenntnisformeln, wie sie uns bei Irenäus oder Tertullian begegnen.[1] Des näheren urteilt Harnack, sie hätten „mutatis mutandis die grösste Ähnlichkeit gehabt mit den orientalischen Glaubensbekenntnissen, die seit dem Ausgange des dritten Jahrhunderts aufgestellt worden seien“ (I, 749 f. Anm. 3). Er denkt in dem Zusammenhange an Formeln wie die Synodalformel bei Hahn § 151, die Formel des Gregorius Thaumaturgus § 185, ausdrücklich aber auch an das alexandrinische, cäsareensische, jerusalemer und antiochenische Taufbekenntnis. Da nun aber jene Synodalentscheidung nicht, wie die andern Beispiele, eine feste Formel darstellt noch darstellen will und daher nicht mit den anderen ohne weiteres zusammengenommen werden kann, so bleiben wir auf die wirklichen Symbole d. i. die Taufbekenntnisse angewiesen, wie denn auch der Hauptsatz im Texte S. 749 lautet: „man hat in den Hauptkirchen des Orients in dem angegebenen Zeitraume die Symbole durch theologische Zusätze erweitert“, vgl. S. 689: „am Ende des dritten Jahrhunderts wurden die Taufbekenntnisse selbst, im Orient, durch Aufnahme von Sätzen, welche der philosophischen Theologie entnommen waren, erweitert, resp. es wurden in manchen orientalischen Gemeinden wahrscheinlich erst jetzt formulierte Taufbekenntnisse aufgestellt, welche nun auch die Logoslehre enthielten“, vgl. noch S. 749 Anm. 3. Da nun die Kirche eben hierin wieder den Gnostikern nachgefolgt sein soll, so erhebt sich die Frage, wie sich die gnostischen regulae zu der kultischen Grösse des Taufbekenntnisses verhalten haben, und dies um so mehr, als sich herausgestellt hat, dass die entsprechende Grösse ihrer kirchlichen Gegner das Taufbekenntnis mit einschloss. Ich habe darüber keine direkte Aussage bei Harnack gefunden; doch scheint bei ihm die Annahme eher begünstigt, als abgewehrt zu sein, dass eben auch in der Aufstellung eines (dogmatischen) Taufbekenntnisses die Grosskirche den Gnostikern nachgefolgt sei. Somit bedarf die Frage nach den

---

1) Da sich die Sache anders erklären wird, so will ich dem nicht weiter nachgehen, dass Iren. nach unseren früheren Nachweisen unter der Wahrheitsregel nicht ein blosses Lehrbekenntnis verstanden hat. Selbst wenn er also von regulae der Gnostiker gesprochen hätte, müsste er es anders gemeint haben, als H. ihn versteht.

regulae der Gnostiker in allen ihren Beziehungen einer erneuten Untersuchung.

Wir gehen aus von Irenäus, dem ältesten klassischen Vertreter der regula veritatis als des schriftmässig ausgelegten, mit der Schrift zusammengefassten Taufbekenntnisses, denn das ist sein und seiner Nachfolger Begriff von regula veritatis. Dieser unbeugsame Massstab kann nur einer sein. Daher findet sich jener Ausdruck nur im Singular; unmöglich wäre es ihm, von regulae veritatis zu sprechen, oder die regula veritatis auch den Gnostikern zuzugestehen. In der That redet auch Irenäus im Griechischen nie von κανόνες τῆς ἀληθείας der Gnostiker. Nur im lateinischen Texte ist von der regula oder allerdings auch von regulae der Gnostiker die Rede. Die Zahl der von Harnack namhaft gemachten Stellen lässt sich noch beträchtlich vermehren und damit der Schein für seine Auffassung steigern. Um der Wichtigkeit der Sache willen habe ich sie im Folgenden vollständig zu sammeln versucht.[1]

I, 31, 3 a talibus matribus et proavis eos qui a Valentino sint, sicut ipsae sententiae et regulae ostendunt eos (leg. esse), necessarium fuit manifeste arguere.

II praef. 2 evertemus per magna capitula omnem ipsorum regulam.

II, 7, 2 et soluta est ipsorum secundum suam regulam maxima blasphemia (sc. salvatorem pleromatis similitudines creavisse).

II, 12, 8 instabilis autem et universa illorum regula.

II, 18, 4 et soluta est et hic rursus regula ipsorum.

II, 18, 7 quoniam enim aeon hic (sc. Sophia) melior est quam ipsi, et vetustior, ipsi quoque confitentur secundum suam regulam.

II, 19, 8 et de eo quidem, quod sit regula ipsorum infirma et instabilis, adhuc etiam et vana, sufficiunt quae dicta sunt (er hat soeben ihre Ansicht widerlegt, dass die mit dem Samen der Mutter ausgestatteten besseren Seelen vom Demiurgen geehrt worden seien).

ibid.: eodem modo et nos non modicam partem, sed ea quae sunt maxima (leg. maxime) continentia regulae ipsorum resolventes capitula.

---

1) Die von Harnack angeführte Stelle I, 21, 5 gehört nicht hierher. Er bezieht sich wohl auf das traditione in den Worten: cum autem discrepent ab invicem et doctrina et traditione. Aber das bedeutet nach dem Zusammenhange gerade nichts Lehrmässiges, sondern ihre kultischen Zeremonien, vgl. I, 21, 1 a. A.

II, 35, 1 Basilides autem et ipse super haec quae dicta sunt cogetur dicere secundum suam regulam non solum CCCLXV (sc. coelos) secundum successionem alios ab aliis factos.

III, 11, 3 si enim quis regulas ipsorum omnium perscrutetur, inveniet, quoniam sine carne et impassibilis ab omnibus illis inducitur dei verbum, et qui est in superioribus Christus.

III, 16, 1 etenim haec est ipsorum regula, quemadmodum praediximus, ut alterum quidem Christum fuisse dicant, qui ab unigenito ad correctionem plenitudinis praemissus; alterum vero salvatorem sqq.

III, 16, 5 [Joannes] providens has blasphemas regulas quae dividunt dominum, quantum ex ipsis attinet, ex altera et altera substantia dicentes eum factum.

IV praef. 2 eum autem, qui velit eos convertere, oportet diligenter scire regulas sive argumenta ipsorum. — Quapropter hi qui ante nos fuerunt, et quidem multo nobis meliores, non tamen satis potuerunt contradicere his qui sunt a Valentino, quia ignorabant regulam ipsorum, quam nos cum omni diligentia in primo libro tibi tradidimus. — 3. Super omnes est enim blasphema regula ipsorum, quandoquidem factorem et fabricatorem, qui est unus deus secundum quod ostendimus, de labe sive defectione eum emissum dicunt.

IV, 35, 2 et si quidem de principalitate spiritus fuit secundum regulam ipsorum, spiritus lucis, et spiritus veritatis, et spiritus perfectionis, et spiritus agnitionis; is vero qui a demiurgo, fuit spiritus ignorantiae etc.

Schon hier empfiehlt es sich, aus dem Sprachgebrauche einige Folgerungen abzuleiten. Wir sehen zuerst, dass es nirgends heisst, der Begriff regula sei von den Gnostikern selbst gebraucht, geschweige denn eingeführt worden. Nur Irenäus (lat.) wendet ihn auf sie an. Ferner steht das Wort stets allein, nie mit einem Genitive wie fidei oder veritatis, und zwar bald im Singular, bald auch im Plural, zuweilen mit Adjektiven, wie universa oder blasphema, verbunden. Welche Vorstellung aber gewinnen wir von der damit bezeichneten Sache? Es ist ganz ausgeschlossen, dass das Wort an den angeführten Stellen kurze, auch nur irgendwie fixierte Lehrformeln, Lehrbekenntnisse bezeichne. Sollen doch in diesen regulae alle die häretischen Lehren vom Schöpfer (IV praef. 3), von der Sophia (II, 18, 7), von Christus (III, 11, 3. 16, 5. IV, 35, 2), von der

Zahl der Himmel (II, 35, 1) u. dgl. enthalten gewesen sein; und Irenäus will die regula der Valentinianer, die magna capitula enthalte (II, 19, 8 vgl. II praef. 2), im (ganzen) ersten Buche dargelegt haben (IV praef. 2). Unter dem Titel der regula wird uns also hier nicht mehr und nicht weniger als der gesamte Lehrbegriff der betr. Gnostiker dargeboten, über dessen Herleitung, Begründung und Rechtfertigung das Wort regula uns keinen Aufschluss giebt.

Endlich aber ist für Harnacks Sätze die Voraussetzung doch wohl die, dass regula hier die lateinische Wiedergabe von κανών sei. Aber es lässt sich so gut wie gewiss machen, dass an allen jenen Stellen das lateinische regula nicht Übersetzung von κανών, sondern von ὑπόθεσις ist.

Dass zunächst der Übersetzer letzteres Wort auch mit regula wiedergiebt, ist durch I, 20, 3 bewiesen: οἱονεὶ κορωνίδα τῆς ὑποθέσεως αὐτῶν φέρουσι ταῦτα interpr. velut finem regulae suae afferunt haec. Ferner wird auch IV praef. 2 herbeizuziehen sein, wo der interpr. ein regulas sive argumenta bietet. Da Irenäus in diesem Zusammenhange sonst immer nur ein Wort hat, so wird der Übersetzer hier wie auch sonst gelegentlich ein griechisches Wort doppelt übersetzen.[1] Das kann aber nur ὑπόθεσις sein, denn nur dieses wird sowohl mit regula, als auch, und zwar gewöhnlich, mit argumentum oder argumentatio übersetzt, während letztere Worte niemals Übersetzung eines griechischen κανών sind. Überhaupt aber beobachten wir, dass der Übersetzer mit Bezug auf die Lehre der Gnostiker die Worte regula und argumentum oder argumentatio vollständig synonym und gleichartig gebraucht. Ich stelle daher auch die Stellen zusammen, wo von der ὑπόθεσις oder dem argumentum (argumentatio) der Gnostiker im Singular und Plural die Rede ist, und verweise dazu in Klammern auf die Stellen zurück, wo genau oder ungefähr dasselbe mit dem Worte regula gesagt war.

I, 4, 4 ἁρμόζουσι γὰρ τοιοῦτοι καρποὶ τῇ ὑποθέσει αὐτῶν.

I, 8, 1 τοιαύτης δὲ τῆς ὑποθέσεως αὐτῶν οὔσης.

I, 9, 2 εἰς τὴν ἰδίαν ὑπόθεσιν μετήνεγκαν.

l. c. εἰ γὰρ πατέρα εἴρηκε — κατὰ τὴν ἐκείνων ὑπόθεσιν περὶ τῆς πρώτης ὀγδοάδος εἴρηκεν. (cf. II, 7, 2. 18, 7. 35, 1.)

---

1) Vgl. III, 12, 12, wo er mit propositum sive sectam offenbar das eine griechische Wort αἵρεσιν wiederzugeben versucht.

l. c. κατὰ δὲ τὴν ἐκείνων ὑπόθεσιν οὐχ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο (cf. III, 11, 3).

I, 9, 3 ταύτης δὲ λελυμένης διαπέπτωκεν αὐτῶν πᾶσα ἡ ὑπόθεσις (cf. II praef. 2. 12, 8).

I, 9, 4 οὕτω δὲ καὶ τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας ἀκλινῆ ἐν ἑαυτῷ κατέχων — τὴν δὲ βλάσφημον ὑπόθεσιν ταύτην (αὐτῶν) οὐκ ἐπιγνώσεται (cf. IV praef. 3).

II, 11, 2 dissolutam suam videntes argumentationem — argumentationem suam immutent.

II, 12, 1 manifesta erit universae argumentationis ipsorum eversio (cf. II, 12, 8).

II, 12, 3 et soluta est ipsorum rursus omnis argumentatio (cf. II, 18, 4 et soluta est et hic rursus regula ipsorum).

. II, 12, 6 soluta est eorum universa argumentatio (cf. II, 12, 8).

II, 14, 1 transferentes in suum argumentum, imo vero eisdem argumentis docentes.

II, 24, 3 non communicat argumento eorum — quae in nullo communicare possunt — argumento eorum.

II, 29, 1 revertamur autem nos ad reliqua, quae sunt eorum argumentationis.

II, 30, 4 secundum argumentationem eorum.

III, 16, 6 etenim argumenta illorum varia, quemadmodum ostendimus, alterum quidem passum, et natum hunc esse Christum annuntiant sq. (cf. III, 16, 1. 5).

V praef. oportebit autem te - impensius legere ea quae a nobis praedicta sunt, ut et argumenta ipsa scias, adversus quae contradictiones facimus (cf. IV praef. 2).

V, 19, 2 alii, alii etc., quemadmodum in primo diximus libro. In quo et argumenta eorum omnium enarravimus (cf. IV praef. 2).

Diese Tabelle dürfte zum mindesten erwiesen haben, dass die Worte regula und ὑπόθεσις mit Bezug auf die Gnostiker in völlig gleicher Weise verwendet werden. Was der Übersetzer soeben argumentum nannte, heisst gleich darauf regula und umgekehrt, ohne dass auch nur eine Nuance des Sinnes damit beabsichtigt wäre. Dürfen wir daher auch die ὑπόθεσις-Stellen heranziehen, um zu erfahren, was der lateinische Übersetzer als regulae der Gnostiker bezeichnet hat, so wird uns in überwältigender Weise bestätigt, dass damit nicht formelhafte Bekenntnisse, nicht eine Art apostolisches

Symbol, sondern einfach der Lehrbegriff oder die Lehrbegriffe der Gnostiker gemeint sind.

Das bewährt sich auch an den weiteren Synonymen, mit denen Irenäus gelegentlich ganz dieselbe Sache bezeichnet. Solche sind γνώμη (sententia)[1], oder πλάσμα (figmentum, commentum, vaniloquium)[2] oder διδασκαλία (doctrina).[3] Auf Grund dieser Nachweise über den Sprachgebrauch darf es wohl als gewiss gelten, dass Irenäus selbst an den Stellen, wo der Übersetzer regula hat, nie κανών, sondern stets ὑπόθεσις geschrieben hat; denn an keiner derselben handelt es sich um eine normative Lehrformel. Für regulae der Gnostiker in diesem, von Harnack geltend gemachten Sinne, sind die von ihm angeführten, von uns vervollständigten Stellen aus Irenäus in keiner Weise Belege.

Nur eine Schwierigkeit scheint noch dem Ergebnisse entgegenzustehen. Irenäus nennt nämlich selbst einmal das, was sonst regula veritatis heisst, ὑπόθεσις, ἡ τῆς πίστεως ὑπόθεσις (interpr. veritatis argumentum).[4] Das geschieht in einem sonderlichen Zusammenhange. Er bezeichnet nämlich das kirchliche κήρυγμα oder die Wahrheitsregel als die unerschütterliche Grundlage für ein ausgeführtes kirchliches Lehrganze, ganz in dem Sinne, wie Origenes seinem Systeme die praedicatio ecclesiastica voranstellt. Nun ist aber die Wahrheitsregel, wie wir gezeigt haben, auch bei Irenäus keine feste, genau umschriebene Formel, sondern selbst ein kleines Lehrsummarium; und es folgt weder aus dem Namen regula veritatis, noch weniger aus dem Namen ὑπόθεσις, dass diese Lehrsumme über dem Taufbekenntnisse erbaut ist, vielmehr muss diese Erkenntnis anderswoher, vor allem aus solchen Stellen gewonnen werden, wo z. B. gesagt ist, dass der Gläubige die Wahrheitsregel διὰ βαπτίσματος empfangen habe (I, 9, 5). Wenn es also von den Gnostikern heisst, dass sie

1) I praef. saep. 30, 15. 31, 3. II, 14, 9. III, 11, 3. 16, 8. V praef. al. Nur ein Beispiel. II, 14, 9 sagt er: huius autem Sophiae passiones et errores etc. in eo qui est ante hunc libro sententias haereticorum enarrantes cum omni diligentia exposuimus. IV praef. 2 aber sagt er, dass er im ersten Buch die regulae (bezw. regula), V, 19, 2, dass er darin die argumenta der Häretiker dargelegt habe.

2) I, 1, 3. 3, 6. 8, 3. II, 21, 1. 22, 5. 24, 1, 2.

3) III, 17, 4. V praef. a. A.

4) I, 10, 3. Wir merken an, dass der Übersetzer das ὑπόθεσις hier nicht mit regula, sondern beidemale mit argumentum übersetzt. II, 25, 1 veritatis argumentum, dann blosses regula.

einen Lehrbegriff, ὑπόθεσις, haben, so will Irenäus damit nur andeuten, dass er auch von ihnen nicht die vollständigen Systeme mit allem Detail der Ausführung wiedergeben, sondern nur ein Kompendium daraus, die zu Grunde liegende Lehrsubstanz (eben = ὑπόθεσις), darstellen will. Dagegen folgt aus jenem Titel nichts über die Herkunft ihres Lehrbegriffs, nichts über die Autoritäten, auf die sie ihn gründeten oder aus denen sie ihn rechtfertigten. Wir werden vielmehr noch Gelegenheit haben, diesen Beweis durch die Beobachtung abzuschliessen, dass die regula bezw. ὑπόθεσις gerade von dem Bekenntnisse, das auch die Gnostiker hatten, unterschieden wird (vgl. S. 334 f.).

Auch eine Untersuchung der einschlägigen Stellen Tertullians führt zu einem gleich negativen Ergebnis. Wir haben schon früher erörtert, dass Tertullian einen sehr freien und mannigfaltigen Gebrauch von dem Worte regula macht und wir daher bei seinen Aussagen besonders darauf bedacht sein müssen, dass wir nicht von den oft zufällig gebrauchten Namen und Worten aus die Sachen zu ermitteln suchen, statt umgekehrt. Tertullian unterscheidet sich auch darin von Irenäus, dass er von regulae im Plurale spricht. Auf frühere Beispiele zurückverweisend (S. 12 ff.) führe ich hier nur als besonders charakteristisch noch dieses an, dass Tertullian auch von regulae philosophiae spricht (adv. Marc. V, 19), ja sogar regula nostra und regula illorum (sc. philosophorum) einander gegenüberstellt (de anima 2). Und doch wird niemand daraus folgern wollen, die Philosophen seien der Kirche in Aufstellung eines Lehrbekenntnisses vorangegangen, oder auch nur meinen, dass Tertullian etwas dergleichen habe sagen wollen.

Dann ist es aber auch methodisch nicht berechtigt, die Stellen, wo Tertullian von regulae der Häretiker redet, ohne weiteres von apostolischen Lehrbekenntnissen zu verstehen. Wenn Tertullian von dem Valentinianer Axionikus sagt, dass er allein dem Andenken Valentins durch unverfälschte Bewahrung seiner regulae treu bleibe, so beweist nicht nur der Plural, sondern auch die Benennung der regulae nach Valentin, dass gerade nicht an ein apostolisches Bekenntnis, sondern, wie bei regulae philosophiae, an die Lehren Valentins gedacht ist (adv. Valent. 4). Ebenso will es verstanden sein, wenn es l. c. im Hinblick auf die Lehrabweichungen der Valentinianer unter einander heisst: varietate enim innovatur regularum facies. Denn er illustriert diese Behauptung dadurch, dass er im Anschlusse an Iren. I, 11 ff. die Mannigfaltigkeit ihrer speziellen

gnostischen Lehren darstellt, wobei es ganz ausgeschlossen ist, dass er an feste Formeln gedacht habe (c. 33—39). Ein andermal beruft sich Tertullian gegen Marcion auf die Worte Christi Luc. 6, 37 f. richtet nicht etc., die auch in Marcions Evangelium standen (adv. Marc. IV, 17). Hier sei von richterlicher Vergeltung die Rede, von der ja Marcion im Christentum nichts wissen wollte. Nun seien drei Möglichkeiten vorhanden, dass die Vergeltung vom Menschen oder vom Schöpfer oder von Christo ausgehe, dieser also selbst richte, quod Marcion negat. Da entstehe denn für die Marcioniten das peinliche Dilemma, entweder anzunehmen, dass Christus im Dienste der Menschen oder des Schöpfers gelehrt habe, oder sie müssten de magistri (sc. Marcionis) regula excidere, nämlich annehmen, dass doch Christus selbst richte. Darnach sollte also in dieser regula gesagt sein, dass Christus nicht richte. Auch hier dürfte an den Lehrbegriff Marcions im Ganzen zu denken sein.

Das wird besonders deutlich an einer Stelle, die am allerersten eine Bekenntnisformel erwarten liesse und daher besonders auch von Harnack für seinen Zweck notiert wird. Zu Eingang seines Werkes gegen Marcion erklärt nämlich Tertullian: ich will die regula des Gegners erst voranstellen (I, 1 a. E.). Als solche giebt er Folgendes an: der Mann von Pontus bringt zwei Götter her, gewissermassen als die beiden Symplegaden seines Schiffbruchs, den, welchen er nicht leugnen konnte, den Schöpfer, das ist unsern, und den, welchen er nicht wird beweisen können, das ist seinen, indem der Unglückliche zu diesem Vorurteile Anregung erfahren hat von jenem einfachen Kapitel der Verkündigung des Herrn, wo er auf Menschen, nicht auf Götter, jene Beispiele von dem guten und schlechten Baume bezieht, dass weder der gute schlechte, noch der schlechte gute Früchte hervorbringe u. s. w. Und indem er so in Christo gewissermassen eine andere Heilsordnung der alleinigen und reinen Güte als verschieden vom Schöpfer fand, hat er mit Leichtigkeit bewiesen, dass eine neue, fremde Gottheit in seinem Christus offenbart sei und hat von da aus durch ein wenig Sauerteig die ganze Masse des Glaubens mit häretischer Säure verdorben (I, 2). Nun stelle man sich vor, wie diese angebliche apostolische Bekenntnisformel müsste gelautet haben: ich glaube an zwei Götter, den einen, der dem guten Baume gleich ist, welcher gute Früchte bringt u. s. f. Dass Marcion nicht gerade den Ausdruck zwei Götter in so polytheistischer Weise gebraucht hat, dürfte sicher sein. Irenäus selbst sagt adv. haer. I,

22, 1 omnes enim fere quotquot sunt haereses, deum quidem unum dicunt (vgl. auch Harnack I, 260). Dann aber ist jene Hauptstelle aus Tertullian zugleich ein deutlicher Beweis dafür, dass dieser unter dem Titel der regula dasselbe von seinen Gegnern anführt, was Irenäus ὑπόθεσις nennt.

Immerhin bleibt noch eine Anzahl von Stellen übrig, die Harnacks Ansicht von der Sache zu begünstigen scheinen, darunter vor allem die l. c. auch von ihm angeführte de praescr. 42, dazu noch adv. Marc. I, 20 und de carne Chi. 6 und auch 2.[1] Jene erste Stelle lautet: „ich will ein Lügner sein (mentior, si non), wenn sie nicht auch von ihren regulae unter einander abweichen, indem ein jeder ebenso nach Belieben modelt, was er empfangen hat, wie es der nach Belieben zusammengesetzt hat, der es ihm überlieferte. — Dasselbe war den Valentinianern gestattet, was dem Valentin, dasselbe den Marcioniten, was dem Marcion, nach ihrem Belieben den Glauben zu verneuern. Kurz wenn man die Häresieen gründlich durchschaut, betrifft man sie alle in vielen Stücken auf Widerspruch mit ihren Stiftern“. Beachtet man die Ausdrücke fides, accepit und tradidit, nimmt man dazu, was Tertullian in derselben Schrift von der Bekenntniseinheit der katholischen Gemeinden sagt, so scheint er hier von einer grossen Varietät der Glaubensbekenntnisse bei den Häretikern zu sprechen. Und wenn er auch dieses mehr als Behauptung aufstellt[2], so weiss er doch mindestens von einem Unterschiede zwischen der regula der Kirche und der Valentins oder Marcions.

Aber wir haben ja früher erkannt, dass Tertullian gerade in jener Schrift die regula durchaus nicht mit der Bekenntnisformel identifizierte (S. 176 f.). Dann also greift sein Vorwurf, die Häretiker besässen eine andere regula, auch weiter. Insbesondere haben wir an de carne Chi. 2 und 6 nachgewiesen (S. 174. 177), dass Tertullian die Verletzung der regula auf die ganze oder teilweise Verwerfung der Schrift, vor allem des A. T. bezog, dass er demgemäss de praescr. 36 die Schrift in die regula einrechnete. Genau auf diese Vorstellung führt aber auch die letzte Stelle adv. Marc. I, 20, wo Tertullian die Behauptung der Marcioniten einführt: Marcion habe

1) Adv. Marc. IV, 5 gehört nicht hierher, denn das darin vorkommende regula geht nicht auf Marcioniten, vgl. S. 174.

2) Zu mentior, si non vgl. de bapt. 2 de anim. 19 de ieiun. 6.

durch die Scheidung von Gesetz und Evangelium nicht sowohl die regula verneuert (innovasse, wie de praescr. 42), als die vorher verfälschte wiederhergestellt. Es dürfte deutlich sein, dass diese Behauptung von der einen wie von der andern Seite wenigstens in erster Linie darauf zielte, dass Marcion das A. T. aus seiner Bibel hinausgeworfen hatte. Gewiss ergab sich daraus eine Aenderung des Glaubens, der Lehre, des Bekenntnisses; aber doch ist an diese nur zugleich mit jener Änderung an der Bibel gedacht. Deshalb wird der Vorwurf Tertullians de praescr. 42 auch mit darauf gehen sollen, dass die Marcioniten täglich an ihrem schriftlichen Evangelium reformieren und ändern (adv. Marc. IV, 5 gg. E.). Mithin dürfte erwiesen sein, dass auch die Stellen bei Tertullian, wo von der regula der Häretiker geredet wird, nicht ohne weiteres auf Symbole, auf apostolische Lehrformeln gehen, die ebenso von der heiligen Schrift der Betreffenden, wie von ihren Systemen zu unterscheiden wären.

Andrerseits meinen wir nicht durch diese sprachliche Untersuchung etwa erwiesen zu haben, dass die Gnostiker noch kein Lehr- oder Taufbekenntnis gehabt hätten, sondern nur dieses, dass aus jenem Sprachgebrauche nicht folgt, sie hätten ein solches gehabt. Dagegen muss es nach unsern Darlegungen gerade als möglich gelten, dass sie ein solches besassen, auch wenn sie es nicht unter dem Titel κανών in Geltung setzten. Dies zu untersuchen, um etwa dem negativen ein positives Resultat an die Seite zu stellen, muss unsre weitere Aufgabe sein.

Dazu bemerke ich einleitend, dass es für die Dogmengeschichte angemessen ist, mit den altkatholischen Vätern die Gnosis als eine geistige Gesamterscheinung zu nehmen, von der bloss die Marcioniten, wenngleich nicht durchweg, abzugliedern sind. Gewiss hat es vielerlei Spielarten gegeben, aber die geschichtlich wichtigsten Schulen und Systeme zeigen eine wesentliche Gleichartigkeit. Was für seltsame Dinge und Sonderbarkeiten hier und da im Winkel geschehen sind, das kommt nicht in Betracht gegenüber dem, was die Gnosis im Ganzen und Grossen charakterisiert. Wir werden also im Folgenden nur Gnostiker im engeren Sinne und Marcioniten trennen.

Es ist die Schuld der alten Ketzerbestreiter, dass wir nicht bloss im allgemeinen über den Gnostizismus mangelhaft unterrichtet sind, sondern dass man jederzeit mehr auf das Unchristliche am Gnostizismus geachtet hat, als auf das, was ihn mit der übrigen Christenheit verband. Daher kann wohl der, welcher die gnostischen

Systeme nach landläufigen Darstellungen kennen gelernt hat, sich eines Staunens darüber nicht erwehren, wie diese mit ihrem phantastischen Gebilden für gläubige Christen überhaupt eine Gefahr haben bilden können. Die ältere kirchliche Verkündigung, wie sie etwa aus den apostolischen Vätern zu erkennen ist, unterschied sich doch, so scheint es, himmelweit von den gnostischen Absurditäten. Aber das Staunen mehrt sich, wenn wir hören, was für eine grosse Gefahr und wodurch dies der Gnostizismus gewesen sein soll. Seine Gegner sind einstimmig darin, dass es ungeheuer schwer sei, den Gnostiker samt seiner Lehre als widerchristlich zu erkennen und ihn von rechtgläubigen Christen zu unterscheiden. Clemens Alexandrinus sagt (VII, 15, 91), beider Lehre verhalte sich zu einander wie reifes, richtiges Obst zu dem aus Wachs täuschend nachgebildeten, oder wie eine falsche Münze zur echten (n. 90).

Besonders unerschöpflich in der Durchführung gleicher Gedanken ist Irenäus, bei dem wir zunächst stehen bleiben wollen. Die Vorrede seines ganzen Werkes und viele einzelne Stellen kommen in Betracht. Darnach standen zu seiner Zeit die Gnostiker, besonders Valentinianer, noch nicht völlig ausserhalb des allgemeinchristlichen Verbandes. Sie selbst wenigstens hatten die Absicht, darin zu verbleiben, und beschwerten sich darüber, dass man sie als Häretiker hinausdrängen wolle (II, 14, 8. III, 15, 2. 17, 4). Ihren Anspruch auf Zugehörigkeit zu der Kirche Jesu Christi gründeten sie darauf, dass sie ja gar nichts anderes glaubten und lehrten, als die Gläubigen. Irenäus sucht immer neue Bilder, um es begreiflich zu machen, dass hinter aller scheinbaren Gleichheit doch eine wesentliche, tiefgehende Differenz versteckt liege. Sie sagen dasselbe, meinens aber anders: das wiederholt er unermüdlich (s. nachher). Öffentlich lehrten sie anders, als im Geheimen; vor der Menge hätten sie dieselbe Weise mit den Leuten zu reden, wie die Kirchlichen.[1] Sie zögen sich Schaffelle über den Kopf, aber inwendig seien sie Wölfe (III, 16, 8). Schon einer seiner Vorgänger habe gesagt, die Lehre der Häretiker verhalte sich zu der der Gläubigen, wie imitierter Glasguss zum echten Smaragdsteine, oder wie mit

1) III, 15, 1. 2 inferunt sermones, per quos capiunt simpliciores, et illiciunt eos, simulantes nostrum tractatum, ut saepius audiant. Dass das tract. auf die Rede geht, sah schon Grabe; das Griechische dürfte gelautet haben: προςποιούμενοι τὴν ὁμιλίαν ἡμῶν. Dass Ir. dies als Heuchelei beurteilt, ändert nichts an der Thatsache, dass sie genau so wie die Kirchlichen redeten.

Kupfer vermengtes Silber zu reinem Silber (I praef. 2). Ebenso geht die Bemerkung auf einen Alten zurück, dass die Häretiker Wasser mit Gyps vermengt statt der Milch darreichen und durch die Gleichheit der Farbe täuschen (III, 17, 4). Ein andermal wieder sagt er, sie machten es mit den Gläubigen wie die Thierfänger, die dem Thiere das gewohnte Futter hinhalten, um es zu locken, dann ihm aber einen Strick um den Hals werfen, um es mit Gewalt dahin zu ziehen, wohin sie es haben wollen (II, 14, 8). Deshalb sei es überaus gefährlich, den Häretikern nur das Ohr zu leihen, denn sie sprächen nicht gleich proprio eorum sermone, weil sie wohl wüssten, dass sonst die Gläubigen sie gar nicht anhören würden (III, 4, 2). Vielmehr hielten sie ihre gottlosen Sondermeinungen geheim, da ja nicht alle das Hirn hätten, sie zu verstehen (I praef. 1 III, 15, 1 f.). Darum wendet er den Vers ihres „Propheten" Homer auf sie an (IV, 33, 3):

Denn mir verhasst ist jener so sehr wie Aïdes Pforten,
Wer ein andres im Herzen verbirgt und ein anderes redet.

Il. 9, 312 f.

Nunmehr fragt es sich, ob näher bestimmt werden kann, was denn die Gnostiker übereinstimmend mit den Gläubigen aussagten, oder ob man dies ganz in der Schwebe lassen und nur auf den allgemeinen Charakter ihrer Rede beziehen soll. Um diese Frage zu entscheiden, sammeln wir die speziellen Aussagen des Irenäus hierüber.

I praef. 2 οὓς φυλάσσειν παρήγγελκεν ἡμῖν κύριος ὅμοια μὲν λαλοῦντας, ἀνόμοια δὲ φρονοῦντας.

I, 22, 1 omnes enim quotquot sunt haereses, deum quidem unum dicunt.

II, 28, 4 graviter quidem et honeste videmini dicere, vos in deum credere; dehinc alterum deum cum minime possitis ostendere, hunc ipsum, in quem credere vos dicitis, labis fructum et ignorantiae prolationem pronuntiatis.

III, 15, 2 simulantes nostrum tractatum — qui etiam queruntur (Harv. et iam quaeruntur) de nobis, quod cum eadem dicant et eandem habeant doctrinam, vocemus eos haereticos.

III, 16, 1 lingua quidem unum Christum Jesum confitentes, divisi vero sententia, etenim haec est ipsorum regula, quemadmodum praediximus, ut alterum quidem Christum fuisse dicant — alterum vero salvatorem.

III, 16, 6 quia autem omnes qui praedicti sunt, etsi lingua

quidem confitentur unum Jesum Christum, semetipsos derident, aliud quidem sentientes, aliud vero dicentes.

III, 16, 8 igitur omnes extra dispositionem sunt, qui sub obtentu agnitionis alterum quidem Jesum intelligunt, alterum autem Christum et alterum unigenitum, ab hoc autem rursum est verbum, et alterum salvatorem — qui a foris quidem oves, per eam enim quam habent extrinsecus loquelam similes nobis apparent, eadem nobiscum loquentes, intrinsecus vero lupi. Sententia (synon. regula) enim eorum homicidialis deos quidem plures confingens, et patres multos simulans, comminuens autem et per multa dividens filium dei.

III, 17, 4 similia enim loquentes fidelibus, sicut praediximus, non solum dissimilia sapiunt, sed et contraria et per omnia plena blasphemiis, per quae interficiunt eos, qui per similitudinem verborum dissimile affectionis eorum in se attrahunt venenum.

IV, 33, 3 iudicabit autem et eos qui sunt a Valentino omnes, quia lingua quidem confitentur unum deum patrem, et ex hoc omnia; ipsum autem qui fecit omnia, defectionis sive labis fructum esse dicunt: et unum dominum Jesum Christum filium dei similiter lingua confitentes, propriam quidem emissionem sententia sua unigenito donantes, propriam vero verbo, et alteram Christo, alteram vero salvatori; ita ut secundum eos dicantur quidem omnia esse quasi unum, unumquemque autem ipsorum separatim intellegi, et propriam habere emissionem secundum suam coniugationem. Linguas itaque eorum videlicet solas in unitatem cessisse; sententiam vero eorum et sensum quae profunda sunt scrutari decidentem ab unitate.

V, 8, 3 von den Gnostikern: qui enim sunt tales in patrem quidem et filium dicunt se credere, nunquam autem meditantur eloquia dei, quemadmodum oportet.

V, 18, 1 et ipsi autem haeretici crucifixum confitentur.

V, 31, 1 quoniam si haec ita essent, ipse utique dominus, in quem se dicunt credere, non in tertia die fecisset resurrectionem; sed super crucem exspirans, confestim utique abiisset sursum, relinquens corpus terrae.

Diese Stellen besagen genug. Erinnern wir uns, was Irenäus als kirchlichen Glauben und kirchliche Lehre bezeichnet hat, so ist auf Grund dieser Stellen kein Zweifel, dass die Gnostiker nach ihren Behauptungen und nach seinen Beobachtungen eben dasselbe als

Glaube und Lehre vorgetragen haben, nur natürlich mit Abzug seiner antignostischen Interpretationen. Dann aber bleibt zunächst das Taufbekenntnis übrig als das, was die Gnostiker ebenso wie ein Irenäus bekannt haben müssen.[1] In der That führen uns auch die angezogenen Stellen nach Inhalt und Wortlaut auf das Taufsymbol. Immer kehrt das ὁμολογεῖν, speziell das mit der Zunge Bekennen, ebenso auch das für das Symbol charakteristische πιστεύειν εἰς wieder (II, 28, 4. V, 31, 1). Sodann aber bietet der Inhalt die sachlich vollgenügenden Parallelen zum kirchlichen Taufbekenntnisse. Wenn wir uns nämlich gegenwärtig halten, dass Irenäus die Übereinstimmung hüben und drüben im allgemeinen oft genug ausspricht und es ihm daher gar nicht darauf ankommen kann, vollständige Formeln zu geben, wenn wir zugleich dies bedenken, dass er ja auch sein eigenes Taufbekenntnis nie genauer anführt, und dass die Erwähnung bestimmter einzelner Glaubensartikel stets mehr oder weniger zufällig ist, dann muss es überraschen, wenn eine Zusammenstellung der einzelnen Stellen in der That auf eine Formel führt, die dem von Irenäus vorausgesetzten Taufbekenntnisse wesentlich gleicht. Nach ihm bekennen nämlich die Gnostiker πιστεύω εἰς (II, 28, 4. V, 31, 1) ἕνα (I, 22, 1. IV, 33, 3) θεὸν (II, 28, 4. IV, 33, 3) πατέρα (IV, 33, 3. III, 16, 8) et ex hoc omnia IV, 33, 3. Letzteres besagt jedenfalls nicht weniger, als das an dieser Stelle übliche παντοκράτορα, wie denn Irenäus selbst kurz darauf dieselbe Schriftstelle als biblische Explikation an das παντοκράτορα anschliesst (IV, 33, 7). Mithin darf als gewiss gelten, dass auch die Gnostiker das πιστεύω εἰς (ἕνα) θεὸν πατέρα παντοκράτορα bekannt haben.

Sie haben aber auch an das Bekenntnis des Vaters das zu dem Sohne Gottes angeschlossen (IV, 33, 3). πιστεύω εἰς ἕνα Ἰησοῦν Χριστόν (III, 16, 1) υἱὸν θεοῦ (IV, 33, 3. III, 16, 8) [μονογενῆ, λόγον, σωτῆρα? IV, 33, 3. III, 16, 8] [κύριον V, 31, 1) — σταυρωθέντα (V, 18, 1) τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα (V, 31, 1, vgl. I, 3, 2 μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν).

Dabei zeigt eine nicht kleine Anzahl der angeführten Stellen unwiderleglich, dass Irenäus mit der ὑπόθεσις der Gnostiker bezw. mit regula oder argumentum, wie es beim Übersetzer heisst, gerade

1) Wir sagen zunächst, denn da wir erkannt haben, dass Irenäus nicht eine blosse Formel, sondern diese mitsamt der heil. Schrift als Inhalt der kirchlichen Verkündigung und Lehre bezeichnet hat, so folgt aus jener Gleichheit auch etwas für die Schrift (davon später).

nicht dies allgemeine Bekenntnis bezeichnet, in dem die Gnostiker mit der Grosskirche übereinstimmen und dessen Anführungen auf eine formelhafte Fassung hinweisen, sondern vielmehr den von ihm unterschiedenen und verschiedenen Lehrbegriff, der ganz und gar nicht ein formelhaftes Gepräge zeigt. So heisst es III, 16, 1, dass sie zwar einen Christus Jesus bekennen, aber ihn nach ihrer regula teilen in den Christus und den Heiland etc.; oder III, 16, 8 dass sie, die sonst einen Gott, Vater bekennen, in ihrer sententia (syn. regula) mehrere Götter und viele Väter statuieren. Diese Beobachtung widerlegt noch vollends jene Ansicht, dass an den betr. Stellen mit regula Lehrbekenntnisse der Gnostiker gemeint seien. Das Ergebnis aus Irenäus ist aber um so unanfechtbarer, als er nicht etwa darauf ausgeht, bei den Häretikern testimonia veritatis et vetustatis für seine Lehre und sein Bekenntnis aufzuspüren. Dabei pflegt es ja ohne Ungenauigkeiten nicht abzugehen. Nun ist aber gerade das Umgekehrte der Fall. Mit tiefer Entrüstung, mit ausgeprägtem Widerwillen konstatiert er, dass das öffentliche Bekenntnis seiner Gegner einwandsfrei ist und dem kirchlichen gleicht. Viel lieber wäre es ihm, er könnte sie sofort als Ungläubige kennzeichnen. Unter diesen Umständen ist für uns sein Zeugnis doppelt wertvoll.

Die Angaben des Irenäus werden aufs schönste bestätigt und ergänzt durch Tertullian. Vor allem kommen seine beiden Schriften adv. Valent. und de resurr. in Betracht. Zwar verdankt Tertullian das, was er vom Detail der gnostischen Speziallehren beibringt, wesentlich dem Irenäus, dessen lib. I er im erstgenannten Buche so gut wie ausschreibt. Doch schickt er einleitende Bemerkungen voraus, die eine selbständige, aus dem Leben geschöpfte Kenntnis des gnostischen Treibens verraten. Auch er bemerkt, es sei für die Valentinianer charakteristisch, dass sie ihre eigentliche Lehre geheim halten: nihil magis curant, quam occultare, quod praedicant (c. 1). Nach aussen und vor einfältigen Christen bekennen sie sich — wie Tertullian annehmen muss, mittelst doppelsinniger Zweizüngigkeit — zum gemeinen Christenglauben: communem fidem adfirmant (c. 1).[1] Nichts giebt uns ein Recht, diesen Satz dahin auszudeuten, dass die

1) Zum Ausdruck communis fides vgl. Rufin in der praef. zur Apologie des Origenes (L. XXIV, 291): sive ergo corpus resurrecturum dicimus, secundum apostolum dicimus, — sive carnem dicimus, secundum traditionem symboli confitemur; und gleich darauf: sive ergo caro secundum communem fidem, sive corpus secundum apostolum dicitur.

späteren Valentinianer sich der späteren kirchlichen Entwickelung angeschlossen haben.[1] Das ist an sich schon kaum denkbar. Oder sollten die Valentinianer sich das angeeignet haben, was die Kirche erst gegen sie geschaffen hatte? Nun aber sagt Tertullian nicht, dass er gerade die späteren Valentinianer meine. Es könnte also höchstens durch anderweite, entgegengesetzt lautende Zeugnisse erwiesen werden, dass seine Angabe nur auf die späteren, noch nicht auf die früheren Valentinianer passe. Aber das Gegenteil davon ist der Fall. Denn nicht bloss Irenäus, sondern schon Justin behauptet in seiner Weise von den Gnostikern, dass sie sich zum gewöhnlichen Christenglauben bekennen, dial. 35 ἄνδρας ὁμολογοῦντας ἑαυτοὺς εἶναι χριστιανοὺς καὶ τὸν σταυρωθέντα Ἰησοῦν ὁμολογεῖν καὶ κύριον καὶ Χριστὸν καὶ μὴ τὰ ἐκείνου διδάγματα διδάσκοντας (vgl. auch die Frage Tryphons). Mithin ist erwiesen, dass Tertullian in jenem communem fidem adfirmant die gnostische, speziell valentinianische Stellung zum kirchlichen Gemeinglauben allgemeingiltig ausspricht.

Trotzdem soll aber gerade Tertullian der zweite Hauptzeuge dafür sein, dass man um verschiedene Formeln gestritten habe. Harnack sagt: „dass in der valentinianischen regula die Formel γεννηθέντα διὰ Μαρίας gestanden habe, sagen Irenäus (I, 7, 2) und Tertullian (de carne Christi 20)“ (S. 224 Anm. 1). Diese Behauptung scheint mir in allen ihren Teilen weit über das, was die Quellen besagen, hinauszugehen. Denn weder Irenäus noch Tertullian sprechen a. a. O. von Bekenntnisformeln der Valentinianer, und keiner von beiden bietet die von Harnack angegebene Formel γεννηθέντα διὰ Μαρίας. Irenäus nämlich sagt in seiner umfassenden Darlegung des valentinianischen Systems, dass manche einen psychischen Christus des Demiurgen lehren. Von diesem Christus habe letzterer durch die Propheten geredet, εἶναι δὲ τοῦτον τὸν διὰ Μαρίας διοδεύσαντα καθάπερ ὕδωρ διὰ σωλῆνος ὁδεύει. Tertullian aber hat die Frage erörtert, ob Christus sein Fleisch von der Jungfrau Maria empfangen habe und das Gegenteil als absurd erwiesen. Denn wozu sei sonst der Geist Gottes in den Mutterschoss hinabgestiegen? (c. 19). Nun hält er es den Valentinianern als Verkehrtheit vor, dass sie bei diesem Geschäfte die Präposition ex zu beseitigen suchten und eine andre verwendeten, die in dieser Weise nicht in der heiligen Schrift sich finde. Nämlich: per virginem dicitis natum, non ex virgine,

1) So Harnack I, 243 Anm. 1.

et in vulva, non ex vulva, quia et angelus in somnis ad Joseph, nam quod in ea natum est, inquit, de spiritu sancto est, non dixit ex ea. Die sämtlichen gesperrten Worte, und nicht etwa bloss die allerersten, sind Eigentum der gnostischen Gegner Tertullians. Schon dadurch wird es offenbar, dass sie nicht als Glieder einer Lehrformel angeführt werden.

Immerhin ist anzunehmen, dass die Valentinianer, wenn anders sie auch die communis fides hatten, in dieser kein ἐκ Μαρίας bekannten. Tertullian bestätigt noch besonders, dass die Valentinianer das Glied von der Geburt, und zwar der jungfräulichen, bekannt haben.[1] Dann wird auch dies Glied, falls es eine Näherbestimmung des γεννηθέντα enthielt, etwa διὰ Μαρίας τῆς παρθένου gelautet haben. Aber Harnack selbst erinnert uns an das, was diese Thatsache ins rechte Licht stellt. Justin nämlich hat sehr häufig die Formel διὰ παρθένου γεννηθέντα abwechselnd mit ἐκ (vgl. Hahn S. 375) und beweist damit, dass auch erstere Präposition arglos im orthodoxen Sinne gebraucht wurde. Dann kann sehr wohl in den Bekenntnisformeln, auf die einst die Valentinianer getauft waren, ein διὰ gestanden haben, das nun von ihnen um so energischer festgehalten wurde, als es sich besser zu ihrer doketischen Fassung der Geburt eignete. Sie sind dabei nicht anders verfahren, als später die Arianer in Afrika, die eifrig über dem einmal vorhandenen invisibili et impassibili im ersten Artikel wachten, weil es für ihre Sonderlehre eine bequeme Handhabe bot. Die Vorstellung aber, dass Irenäus und Tertullian mit den Valentinianern darüber gestritten hätten, ob im echten apostolischen Lehrbekenntnis ἐκ Μαρίας oder διὰ Μαρίας gestanden habe, ist aus der Geschichte und speziell aus jenen Stellen nicht zu begründen. Dass sie für dies διὰ „von Irenäus hart getadelt werden", und wohl gar „auf den Wortlaut eines autoritativen Symbols hin"[2], kann ich weder in der Stelle I, 7, 2 (s. o.), noch sonst in dem ganzen Werke des Irenäus finden. Er hat

1) De carne Christi 1 aut et carnem et nativitatem confessus aliter illas interpretari, ut — Valentinus. Vgl. dazu auch c. 16, wo die Valentinianer ihre Gegner durch die Konsequenz, Christus hätte nach ihnen ex viri voluntate geboren werden müssen, ad absurdum führen wollen.

2) So Harnack bei Hahn S. 376. Anders vermag ich Harnacks Worte nach dem ganzen Titel jenes Anhangs bei Hahn und nach der a. a. O. bei Tertullian gemachten Exception (er habe sich nicht auf den Wortlaut eines autoritativen Symbols berufen) nicht zu verstehen.

nicht gegen eine Präposition, wohl aber dagegen gestritten, dass man behaupte, der Erlöser habe nichts aus der Jungfrau angenommen (III, 22, 1). Und da Irenäus den Justin wohl gelesen hatte, durfte er wissen, dass man ebensogut ein ἐκ Μαρίας häretisch, als ein διὰ Μαρίας rechtgläubig auslegen konnte.

Im übrigen aber verweisen wir gegen jene ganze Anschauung, soweit Irenäus in Betracht kommt, auf unsere früheren Aufstellungen über die regula veritatis bei ihm. Von Tertullian giebt Harnack selbst zu, dass er sich inbetreff jenes Punktes nicht auf eine Symbolformel berufe.[1] In der That beruft sich auch dieser auf die Schrift. Hat er schon zuvor gesagt, das διὰ werde mit Bezug auf die Geburt penes scripturas sanctas nicht gefunden, so knüpft er weiter seinen Widerspruch gleich an die von den Gegnern angeführte Schriftstelle an (Mt. 1, 20) und sagt, so gut ein etwaiges ex ea das in ea einschliessen würde, so schliesse auch dieses ein ex ea ein; ferner führt er eine andre Matthäusstelle an, sodann Paulus mit Johannes und die Psalmen. Also ist es auch bei ihm kein Streit um den richtigen, authentischen Wortlaut einer autoritativen, weil apostolischen Lehrformel. Tertullian verfährt also gar nicht anders als Origenes an einer Stelle, die Harnack am ehesten für sich hätte anführen können, nämlich in dem Fragment aus dem Kommentar zu Gal. (L. V, 270), wo er nach einer Widerlegung der Doketen sagt: sic ergo sanum est sensum scripturae recipere, nec oportet aurem inclinare his, qui dicunt per Mariam et non ex Maria eum esse natum, dagegen aber nicht eine Symbolformel, sondern eine Paulusstelle, Gal. 4, 4, aufbietet, nach deren Anführung er bemerkt: vides, quia non dixit: factum per mulierem, sed factum ex muliere.

Aber Harnack hat noch auf einen andern Fall hingewiesen. Die valentinianischen regulae, sagt er, hätten die Formel resurrectionem a mortuis statt resurrectionem carnis gehabt, Iren. II, 31, 2. Tert. de res. 18 f. (I, S. 750 Anm. Hahn S. 389). Wieder ist also die Meinung die, man habe über den Wortlaut einer Formel ge-

---

1) Wenn aber Harnack l. c. sagt, Tertullian habe sich „zur Verteidigung des ἐκ auf den heiligen Geist berufen", so verstehe ich diese Behauptung nicht, denn weder de carne 20, noch sonstwo finde ich etwas dergleichen. Die einzige Erwähnung des heiligen Geistes de carne 20 findet sich in dem Zitat Mt. 1, 20: quia et angelus in somnis ad Joseph: nam quod in ea natum est, inquit, de spiritu sancto est, non dixit ex ea. Eben hierauf beriefen sich die Gnostiker wider das ἐκ Μαρίας.

stritten. Freilich macht Harnack selbst seine Ansicht zweifelhaft, wenn er l. c. S. 389 hinzusetzt: „Tertullian bezeugt die Formel (resurrectio a mortuis) auch als kirchliche, was übrigens selbstverständlich". Wenn das der Fall war, wie konnte er dann gegen die Formel polemisieren? Oder hätte er dann nicht auch die kirchlichen Christen tadeln müssen, die sie gebrauchten? Da er das nicht thut (s. nachher), so dürfte schon deshalb Harnacks Deutung schwerlich zutreffen.

Wir gehen von der wichtigsten Beweisstelle aus (de resurr. carn. 19). Zunächst steht fest, dass für Tertullian die Formel resurrectio mortuorum der vollwichtige Ausdruck der christlichen Hoffnung ist [1] Unter diesem Titel sieht er den Artikel der christlichen Hoffnung bei allen, auch bei seinen Gegnern, als ein Gottesedikt aushängen (c. 18, vgl. c. 19). Kein Wort davon, dass ihm ein Bekenntnis mit solcher Formel nicht genügt hätte. Demgemäss berichtet er auch nicht, dass sich die Valentinianer einer etwaigen Einführung von σαρκός statt eines früheren νεκρῶν widersetzt hätten. Sondern sie bekannten mit den Katholiken die resurrectio mortuorum, ja, wie wir gleich sehen werden, selbst die resurrectio carnis, aber sie deuteten sie anders. Wir machen also genau dieselbe Beobachtung inbetreff des dritten Artikels, die wir inbezug auf den ersten und zweiten bei Irenäus machen konnten.

Zwei Gruppen mit verschiedener Auffassung führt Tertullian in dem unverkennbar aus eigenster Erfahrung schöpfenden cap. 19 vor. Die ersten sind die radikalsten. Sie verstehen den Tod nur geistlich. Nach ihnen bedeutete der Tod (in den Worten Christi und der Apostel) nicht die Scheidung von Leib und Seele, sondern die ignorantia dei, durch welche der Mensch, für Gott gestorben, im Irrtume wie in einem Grabe liege. Als Auferstehung sei es daher zu verstehen, wenn ein Mensch die Wahrheit erkenne und so für Gott wiederbeseelt und wiederbelebt werde und, nach Aufhebung des Todes der Unwissenheit, gleichsam aus dem Grabe des alten Menschen hervorgehe. Wer also durch den Glauben die Auferstehung erlangt habe, der sei von da an bei dem Herrn, da er

1) Vgl. die Anfangsworte der ganzen Schrift: fiducia Christianorum resurrectio mortuorum. Dieser Ausdruck ist aber noch unbestimmter, als a mortuis. Dass Tert. ihn trotzdem so braucht, ist abermals ein Beweis für die im Texte vertretene Ansicht.

ihn in der Taufe angezogen habe.[1] Glaube also nebst Sakramentsempfang vermitteln die Auferstehung. Tertullian kann daher die resurrectio im Sinne jener Gnostiker als agnitio veritatis (c. 22. 23), oder agnitio sacramenti (c. 25) ab ingressu fidei (l. c. a. E.) definieren.[2] Das sind dieselben Leute, als deren Meinung Irenäus mitteilt: esse autem resurrectionem a mortuis agnitionem eius, quae ab eis dicitur veritatis (II, 31, 2). Tertullian macht noch wertvolle Angaben über ihren Schriftbeweis. Sie beriefen sich auf Col. 2, 12 f. 20 (c. 23), Stellen, wo von Tod, Grab und Auferstehung geistlich geredet wird, oder darauf, dass der Herr die Schriftgelehrten und Pharisäer mit übertünchten Gräbern verglichen habe (Mt. 23, 27 cf. c. 19). Ja diese Gnostiker scheuten sich auch nicht, die resurrectio carnis zu bekennen, der beste Beweis dafür, dass es sich nicht um differente Formeln handelte. Ein credo resurrectionem carnis zu bekennen, bereitete einem Valentinianer keine Verlegenheit. So ganz bezeichnend ist es, wie sie vielmehr den Mund recht voll nahmen und riefen: wehe dem, der nicht in diesem Fleische aufersteht! Aber damit meinten sie nach Tertullian nur die Erkenntnis ihrer Wahrheit, die jeder in diesem Leben erlangen müsse.

Neben dieser radikalen Minorität stand die Mehrzahl solcher, die die Auferstehung nicht in dieses Leben, sondern mit den katholischen Christen nach den Tod verlegten, aber unmittelbar hinter denselben, indem sie nach antiker Denkweise die Auferstehung durch eine Unsterblichkeit der Seele ersetzten. Sie deuteten das aus dem Grabe Herausgehen auf den Ausgang aus der Welt, denn die Welt sei die Wohnstätte der Toten d. i. der ignorantium dei, oder auf den Leib, weil der Körper die Seele wie in einem Grabe verschliesse und sie im Tode des Weltlebens festhalte (c. 19 vgl. c. 22 a. E.). So bestätigt denn auch diese wichtigste Stelle, die abermals bei Irenäus ihre genaue Parallele hat[3], dass die Valentinianer nicht

---

1) Und wenn es nun heisse, dass das Leben des Herrn Jesu an unserm Leibe offenbar werden soll (2. Cor. 4, 10), so solle dies schon hier geschehen durch Zucht der Heiligkeit und Geduld und Gerechtigkeit und Weisheit (c. 44, vgl. c. 47).

2) Vgl. noch de praescr. 33: aeque tangit (sc. Paulus 2. Tim. 2, 18) eos qui dicerent factam iam resurrectionem. Id de se Valentiniani asseverant. Clem. strom. III, 6, 48.

3) Adv. haer. V, 31, 1 haeretici — simulatque mortui fuerint, dicunt se supergredi coelos et demiurgum et ire ad matrem, vel ad eum, qui ab ipsis

ein besonders lautendes Bekenntnis im Gegensatz zu einer andern Formel verfochten haben. Sie haben nicht die Auferstehung von den Toten bekannt und nur die des Fleisches geleugnet, sondern haben auch diese den Worten nach bekannt, der Sache nach aber auch jene geleugnet, so dass es ganz mit diesen späteren Nachrichten über die gnostische Majorität zusammenstimmt, wenn schon Justin die Gnostiker als solche charakterisiert: die auch sagen, es gäbe keine Auferstehung der Toten, sondern gleich mit dem Tode würde ihre Seele aufgenommen in den Himmel (dial. c. Tryph. c. 80 p. 307 A).[1]

Übrigens finden sich noch manche Stellen bei Tertullian, die besonders für den zweiten Artikel des Symbols die grundsätzliche Beistimmung der Gnostiker bezeugen und so die Angaben des Irenäus bestätigen.[2] Desgleichen finden wir bei den Alexandrinern noch einige Angaben darüber, dass die Gnostiker den Elementarglauben, wie ihn das Bekenntnis darbot, äusserlich nicht antasteten. Dass sie ἕνα θεόν sagen und Christo lobsingen, muss ihnen auch Clemens (strom. VI, 15, 123) zugestehen, ebenso wie, dass sie gegen die Juden mit der Kirche darin übereinstimmen, dass sie sich zum Vater und Sohne bekennen (VII, 18, 109, vgl. noch 16, 99 a. E.). Ferner bezeugt Origenes, dass die Häretiker, offenbar Gnostiker, die Unterweisung ganz wie die kirchlichen Lehrer begännen, indem sie die Leute vom Götzendienst abwendeten und zum Glauben an den Schöpfer brächten, um erst nachher das alte Testament zu verwerfen.[3]

---

affingitur patrem. 31, 2 dicunt inferos quidem esse hunc mundum, qui sit secundum nos; interiorem autem hominem ipsorum derelinquentem hic corpus, in supercoelestem ascendere locum.

1) Damit soll nicht ausgeschlossen sein, dass Gnostiker hie und da rund und offen die Auferstehung des Fleisches leugneten, aber auch dann handelte es sich nicht um eine Lehrformel. Andere wieder scheinen die σάρξ des Auferstehungsleibes von der irdischen unterschieden zu haben (de carne Chi. 24).

2) De carne Chi. 1 carnem et nativitatem confessus (Valentinus); c. 15 setzt Tertullian voraus, dass die Thatsachen der Geburt, des Todes, der Auferstehung und der Himmelfahrt auch von Valentinianern an sich zugestanden werden; ja er entnimmt einer valentinianischen Schrift den Einwurf gegen die Gleichheit unsrer σάρξ mit der Christi: et quare non, sicut et illa resurrexit et in coelo resumpta est, ita et nostra par eius statim adsumitur?

3) In prov. II, 16 (L. XIII, 228): οἱ ἀλλότριοι τῆς ἐκκλησίας ἄλλα μὲν

Unter der wohl allerseits zugestandenen Voraussetzung, dass das altrömische Symbol ungefähr die Gestalt des ältesten kirchlichen Taufbekenntnisses wiedergebe, können wir auf Grund vorstehender Nachweise den Satz aufstellen: auch die Gnostiker haben sich zu dem Glauben des altkirchlichen Taufbekenntnisses bekannt. Halten wir im Besitze dieses Resultates, das wir aus Justin, Irenäus und Tertullian gewonnen haben, weitere Umschau, so finden wir überall noch mannigfache Bestätigung. Es ist auch Harnack nicht entgangen, dass die Lehre der Ophiten geradezu die bekannte Formel verrät. Die betr. Angaben des Irenäus I, 30, 1 ff. sind um so wertvoller, als sie nach neueren Entdeckungen direkt aus gnostischen Quellen geschöpft zu sein scheinen.[1] Die christologische Darlegung (30, 12 ff.) ist ganz in dem Tenor des Symbols gehalten. Wir lesen folgende Formeln nacheinander: Jesum — ex virgine — generatum — descendente autem Christo in Jesum (sc. bei der Taufe), tunc coincepisse virtutes perficere (vgl. Tertullians regula), — Jesum autem crucifixum — a mortuis resurrexit (nachher noch: resurrectionem a mortuis), remoratum autem eum post resurrectionem XVIII mensibus — paucos ex discipulis suis docuit haec et sic receptus est in coelum, Christo (leg. Jesu nach III, 17, 4) sedente ad dexteram patris Jaldabaoth[2] — consummationem autem futuram. Nun sind hier zwar die Erlebnisse immer verteilt auf den Jesus und den höheren Christus. Wir wissen aber aus Irenäus, dass das Bekenntnis des Mundes auch bei den Häretikern auf einen Jesus Christus lautete, und nur erst in der Interpretation die Scheidung vollzogen wurde. Mithin darf feststehen, dass sich auch diese Ophiten an ein dem römischen ganz gleichartiges Bekenntnis anlehnen, nur dass sie die einzelnen Punkte desselben in ganz anderer Weise verbinden, die unterlegte Skizze zu einem ganz anderen Bilde

---

ἐπαγγέλλονται κατ' ἀρχάς, ἄλλα δὲ κατὰ τέλην· ἀφιστᾶσι μὲν γὰρ ειδωλολατρίας ἐξ ἀρχῆς καὶ προςάγουσι τῷ δημιουργῷ. Wie sehr das mit dem kirchlichen Verfahren stimmt, dafür vgl. c. Cels. III, 15; vgl. auch Iren. IV, 32, 1 hi qui alias doctrinas inferunt, abscondunt a nobis quam habent ipsi de deo sententiam.

1) Vgl. Carl Schmidt: Ein vorirenäisches gnostisches Originalwerk in koptischer Sprache, Sitzungsberichte der Berliner Akademie, 1896, S. 846.

2) Dabei ist noch zu beachten, dass die Verbindung sessio und ascensio nicht durch die Schrift dargeboten wird, denn auf 1. Petr. 4, 22, wo wenigstens die umgekehrte Verbindung sich findet, wird man kaum verweisen wollen.

ausführen, als es die kirchliche Theologie that. Dasselbe zeigt sich in den Philosophumena Hippolyts, wenngleich wir um der bekannten kritischen Unsicherheit willen lieber auf diesen Zeugen verzichten (doch vgl. wenigstens Hermogenes, S. 214).

Wichtiger ist der Hinweis auf die sonstige erhaltene gnostische Literatur, die Pistis Sophia (ed. Schwartze und Petermann), sowie die von C. Schmidt herausgegebenen verwandten Schriften in koptischer Sprache (T. u. U. VIII, 1, 2). In ersterer finden wir ganz ähnlich wie bei den Ophiten Kreuzigung, Auferstehung, Himmelfahrt genannt: factum igitur est, postquam ἐσταύρωσαν nostrum dominum, surrexit e mortuis tertio die (p. 357, vgl. p. 1. 372), p. 6 wird die ascensio in coelum erwähnt (vgl. p. 20 ff.). Und wenn sogar der Geburt des Täufers gedacht wird (p. 12), so wird die Jesu nicht gefehlt haben. Gerade die Auferstehung zu einem vorläufigen Verweilen auf der Erde bis zur Himmelfahrt war für die Gnostiker besonders wichtig, denn eben in diese Zwischenzeit verlegten sie in der Regel die Mitteilung ihrer geheimen Traditionen an bevorzugte Apostel. So finden wir schon bei einem der ältesten Gnostiker, bei Cerinth, über den uns Irenäus einen höchst glaubwürdigen Bericht aufbehalten hat, dass dieser zwar die Geburt aus der Jungfrau geleugnet, im übrigen aber folgendes κήρυγμα von Christus vorgetragen habe: nach der Taufe sei auf ihn der Christus in Gestalt einer Taube herabgekommen, und dann habe er den unbekannten Vater verkündigt und Wunder gethan — Jesus aber habe gelitten und sei auferstanden (I, 26, 1). Demnach möchte ich das folgende Urteil Carl Schmidts, das er im Anschluss an Harnack (T. u. U. VII, 2, S. 96f.) über die Pistis Sophia fällt, nicht für begründet halten: „Man erkennt hier deutlich „den greisenhaften Gnostizismus", der sich durch die äussere Autorität der Grosskirche gezwungen sieht, die allgemein anerkannten Glaubensthatsachen in sein System aufzunehmen, obwohl sie dogmatisch gar keine Folge für Ausprägung seinés Christentums besitzen" (l. c. S. 436, vgl. S. 470). Auch abgesehen von den angeführten Zeugnissen dagegen dürfte schwer vorzustellen sein, wie die Gnostiker „durch die äussere Autorität der Grosskirche" gezwungen worden sein sollten, Tod und Auferstehung Jesu — diese nennt Schmidt S. 470 — anzuerkennen. Daraus, dass diese beiden Stücke in den Büchern Jeu nicht vorkommen, folgt nicht, dass sie geleugnet wurden (S. 470), bezw. dass diese Schriften einem noch jugendlichen Gnostizismus entstammten. Denn das eine Beispiel

Cerinths beweist, dass selbst der jugendlichste Gnostizismus jene beiden Thatsachen anerkannte.

Wir müssen jedoch diese Untersuchung noch etwas weiter ausdehnen. Es steht ja fest, dass das Bekenntnis damals noch nicht in schriftlicher Fixierung, noch nicht in Konzil- und Synodalentscheidungen vorlag, sondern seinen einzigen Ort bei der Taufe hatte. Liesse sich nun nachweisen, dass die Gnostiker die gemeinchristliche, von den Aposteln herstammende Taufe nicht hatten, dann bedürfte unser Ergebnis einer erheblichen Modifikation.[1] Nun lässt sich aber das Gegenteil nachweisen. Darf es als zugestanden gelten, dass die Taufe seit der Apostel Zeiten der Ritus gewesen ist, durch welchen jemand in die Christenheit aufgenommen wurde, so ergiebt sich hieraus zunächst, dass die gnostischen Schulhäupter selbst die christliche Wassertaufe empfangen hatten. Denn der Gnostizismus ist nicht in die Kirche eingedrungen, sondern aus ihr hervorgegangen. Ja noch mehr. Der Gnostizismus, besonders der geschichtlich wichtigste der Valentinianer, hat sich nicht von der Kirche lösen, diese selbst nicht reformierend umgestalten wollen. In seinen geschichtlich fassbarsten Formen bietet er uns vielmehr folgende Idee von der Kirche dar. Die Kirche wird als ein drei-, bezw. zweistöckiges Gebäude betrachtet; das Souterrain gehört den ins Materielle versunkenen Hylikern, das Parterre mit niedriger, beschränkter Aussicht bewohnen die Psychiker, d. s. die Katholiker; darüber sollte sich die Bel-Etage der Gnostiker erheben. Diese trugen also das Gebäude des gemeinkirchlichen Christentums nicht ab, um ein ganz neues an seine Stelle zu setzen, sondern bauten nur ein Stockwerk auf. Sie beurteilten daher den Stand der gewöhnlichen Christen als eine Vorstufe für ihre höhere Anschauung und rekrutierten sich wesentlich aus ihnen: nostra suffodiunt, ut sua aedificent (Tertullian). Auf der niederen Stufe und für sie liessen sie alles, was üblich war, in seiner Geltung, denn sie hatten durchaus keine kritische Ader. Nur leugneten sie, dass mit jenem allgemeinen Christentum der Menge schon der höchste und letzte Zielpunkt

---

1) Dies gälte freilich ebenso für die Aufstellungen Harnacks: auch seine gnostischen regulae würden in der Luft schweben. Denn wo, in welcher Form und bei welchen Gelegenheiten wären sie in Übung gewesen? Da mindestens für Tertullian die regula nicht auf Gebete oder andere liturgische Stücke als auf das eine Taufbekenntnis Bezug hatte, so würde er den Begriff bei Gnostikern ja wohl ähnlich gemeint haben.

religiösen Strebens erreicht sei.[1] Aber den Ausgang nahmen sie selbst bei der niederen Stufe. Mithin kamen die Gnostiker gar nicht in die Lage, etwa die übliche Taufe abzuschaffen. Sie hätten sich damit Schwierigkeiten bereitet, an denen ihnen gar nichts gelegen sein konnte. Wo sie vielmehr Heiden bezw. Ungetaufte in die Christenheit aufnahmen, müssen sie dieselben in der kirchlicherseits üblichen Weise getauft haben. Solche Fälle können freilich in dem Bereiche der altkatholischen Väter nicht gerade häufig gewesen sein; denn zu einer christlichen Gemeindebildung scheinen es hier die Gnostiker kaum gebracht zu haben. Sie haben fast nur aus solchen, die bereits Christen waren, ihre Anhänger gewonnen; und wir werden uns ihre Existenz innerhalb der Christenheit wesentlich in der Form von (geheimen) Konventikeln zu denken haben, die solange von der grossen Kirche sich nicht lösten, als sie nicht hinausgedrängt wurden.[2] Nachdem dies geschehen war, werden sie zum guten Teile ins Heidentum zurückgefallen sein.[3]

Indessen ist es notwendig, nach diesen allgemeineren Erwägungen auch noch die besonderen Nachrichten über die Taufe bei Gnostikern zu prüfen. Ist es nicht überliefert, dass sie die christliche Taufe verworfen oder wenigstens bis zur Unkenntlichkeit entstellt haben? Wir werden sehen, dass diese Meinung in der Hauptsache auf Missverständnis beruht.

Nur ganz wenige Notizen haben wir über solche, die die Taufe verwarfen, und zum Teil sind diese nicht einmal mit Gnostikern zu identifizieren. Origenes schreibt περὶ εὐχῆς c. 5, einige haben das Beten als unerlaubt hingestellt, ἧς γνώμης προΐστανται οἱ τὰ αἰσθητὰ πάντῃ ἀναιροῦντες καὶ μήτε βαπτίσματι μήτε εὐχαριστίᾳ χρώμενοι. Nach der ersten Bestimmung werden wir auf die Sekte des Prodikus geführt, denn schon Clemens führt als Dogma derselben an μὴ δεῖν

1) Vgl. Koffmane, Die Gnosis nach ihrer Tendenz und Organisation S. 30: „In derselben Betrachtungsweise sah man das Christentum an; man stand freundschaftlich zu demselben, aber es galt, so wie es war, nur als Religion für das gemeine Volk“.

2) Vgl. Clem. Al. strom. VII, 15, 92 a. E. αὔχουσι προΐστασθαι διατριβῆς μᾶλλον ἢ ἐκκλησίας.

3) Eine positive Wirkung hat dagegen Bardesan in Edessa entfaltet, aber auch nur so, dass er das Gnostische der kirchlichen Oeffentlichkeit vorenthielt, weswegen ihn freilich Ephraem schwer anklagt, vgl. H. R.-E.[3] II, 403 (Krüger).

εὔχεσθαι (strom. VII, 7, 41). Dieser Sekte gedenkt Clemens noch I, 15, 69, wo er meldet, sie behaupte, verborgene Bücher Zoroasters zu besitzen, und III, 4, 30, wo er mitteilt, dass diese Leute sich Gnostiker nennen und einem zügellosen Libertinismus huldigen. Tertullian erwähnt den Prodikus auch, und zwar stellt er ihn beidemale neben Valentin, das einemal hinsichtlich der Äonologie (adv. Prax. 3), das andremal hinsichtlich der Verwerfung des Martyriums (scorp. 15). Dagegen berichten beide Zeugen von einer Verwerfung der Taufe nichts, was bei Tertullian deshalb ins Gewicht fällt, weil er Gegner der Taufe bestritten hat. Darum dürfen wir kaum die namenlose Angabe des Origenes ohne weiteres auf die Prodikianer beziehen, sondern müssen auf die genauere Bestimmung der Leute, die Taufe und Abendmahl verwarfen, verzichten.[1] Dass die gnostischen Hauptparteien nicht gemeint sein können, wird sich noch zeigen.

Dagegen gewährt Tertullians Schrift de bapt. etwas mehr Ausbeute. Sie verteidigt die christliche Taufe vor allem gegen ein gewisses Weib, zugleich aber gegen skrupulöse Bedenken, die bei dieser Gelegenheit im Schosse der Gemeinde selbst laut geworden waren; und zwar hat Tertullian c. 1—9 jene Hauptgegnerin im Auge, wendet sich dann, wie schon die veränderte Tonart zeigt, zu den quaestiunculae quaedam christlicher Brüder (c. 10, vgl. c. 12 suboriuntur scrupulosi), während er c. 13—14 wieder mit scelestissimi illi auf die Anhänger jener Frau[2] und ihre Einwände zurückkommt. Die betreffende Frau, die kürzlich erst in Afrika aufgetreten war (c. 1), hatte die Wassertaufe abthun wollen (c. 1. 17) und dementsprechend gelehrt. Vor allem hatte sie auf die Unscheinbarkeit der Handlung hingewiesen: wie kann Wasser solche grosse Dinge thun! (c. 2). Die Taufe sei nicht nötig für die, welche den Glauben hätten, habe doch Abraham ohne Taufe durch seinen Glauben Gott gefallen (c. 13 a. A.), und der Apostel Paulus sage ja selbst 1. Cor. 1, 17, Christus habe ihn nicht gesandt zu taufen (c. 14).[3] Tertullian

1) Vollends ausser Betracht bleiben muss die spätere Notiz der Constit. apost. VI, 15 ἀλλὰ καὶ ὁ ἐκ καταφρονήσεως μὴ βουλόμενος βαπτισθῆναι ὡς ἄπιστος κατακριθήσεται, denn nichts deutet hier auf Gnostiker oder überhaupt Häretiker.

2) Vgl. c. 1 plerosque rapuit.

3) Dieselbe Stelle muss noch heute bei Scholten, Die Taufformel (übersetzt von Gubalke) gleiche Dienste leisten, S. 7. 31.

weist jenes Weib einer bestimmten Sekte zu, der Caiana haeresis, deren Anhänger er de praescr. 33 für gleichartig mit den antinomistischen Nikolaiten erklärt. Jener Sektenname hat nichts mit einem Gaius, am wenigsten mit den adv. Val. c. 32 genannten zu thun.[1] Er bezeichnet vielmehr die Sekte der Kainiten, die zuweilen Καιανοί heissen. Diese, welche den Antinomismus so auf die Spitze trieben, dass sie dem Kain und seinesgleichen die Seligkeit zusprachen, waren eine Abart der ophitischen Gnosis (Iren. I, 31, 1). Dazu stimmt aufs beste, dass Tertullian jenes Weib als eine giftige Schlange charakterisiert (c. 1, vgl. c. 17 bestia). Gelen. hat als Namen jenes Weibes Quintilla gelesen, die Wiener Ausg. liest an der Stelle itaque illa. Es ist aber nicht leicht zu begreifen, wie man dies in ita Quintilla umgewandelt haben sollte, wohl aber die umgekehrte Änderung.

Wäre demnach wahrscheinlich die ursprüngliche Lesart Quintilla, dann könnten wir unsre Kenntnis noch etwas aus Epiphanius bereichern, der hier freilich recht Verworrenes berichtet.[2] Aber zwei wertvolle Notizen über Quintillianer lesen wir bei ihm, einmal die für ophitische Gnostiker charakteristische Angabe, dass sie den Sündenfall als den Beginn der Gnosis feierten, sodann dass bei ihnen Frauen kirchliche Funktionen ausübten.[3] Beides stimmt zu Tertullian, dagegen berichtet Epiph. nicht, dass jene Häretiker die Taufe verworfen hätten. Wohl aber bemerkt er dies von einer verwandten gnostischen Partei, nämlich den Archontikern (haer. 40, 2). Diese verfluchen die Taufe, lehnen es ab, an den Mysterien teilzunehmen, da diese auf den Namen des Sabaoth (des Judengottes) geschähen, und nur die werden nach ihrer Lehre gerettet, die der kirchlichen Taufe und dem Namen des Gesetzgebers Sabaoth entgangen sind. Da werden also Taufe (und Abendmahl) als judaistische Bräuche abgethan. Wir sehen, das sind andere Leute, als die, welche Origenes charakterisiert. Die Angaben Theodorets dagegen über die Askodroguten (haer. fab. comp. I, 10) sind aus Irenäus I, 21, 4 abgeschrieben, aus dem er auch zu dem Bericht des Epi-

1) Vgl. meine quaestiones criticae de historiae Gnosticismi fontibus S. 43 Anm. 3.

2) Auch Voigt, Eine verschollene Urkunde S. 128 ff. nimmt die Existenz einer Sekte der Quintillianer an.

3) Haer. 49, 2 φέρουσι δὲ μαρτυρίας πολλὰς ματαίας χάριν διδόντες τῇ Εὔᾳ, ὅτι πρώτη βέβρωκεν ἀπὸ τοῦ ξύλου τῆς φρονήσεως.

phanius über die Archontiker eine missverstandene Notiz hinzufügt (l. c. 11).[1] Endlich berichtet noch Philaster von den galatischen Häretikern Seleucius und Hermias (= Hermogenes) de haer. 55: et isti vanitatibus servientes, et animas hominum de igne et spiritu esse aestimantes isto baptismo non utuntur propter verbum, quod dixit Joannes baptista: ipse vos baptizabit in spiritu et igne. Augustin de haeres. 59 und Prädestinatus de haeres. 59 schreiben ihm das nach. Darnach hätten jene die Wassertaufe verworfen, aber eine andere Taufe mit Feuer und heiligem Geist als die christliche an ihre Stelle gesetzt. Was man von dem Wert dieser Nachricht halten soll, ist zweifelhaft; dass der Hermogenes, den Tertullian bestritt, die kirchliche Taufe verworfen habe, ist bei dem Schweigen Tertullians und bei seiner sonst bezeugten Rechtgläubigkeit (Hipp. ref. VIII, 17) ganz ausgeschlossen.

Das Ergebnis ist also dieses, dass erst seit etwa 200 Richtungen bekannt werden, die die Taufe verwerfen. Seine Archontiker weist Epiphanius sogar dem vierten Jahrhundert zu. Die Nachrichten Tertullians aber beziehen sich bloss auf eine Spielart der ophitischen Gnosis. Dass die Gnostiker im weiteren Umfange die Taufe sollten verworfen haben, ist auch schon deshalb unwahrscheinlich, weil die Taufe Jesu durch Johannes in fast allen Systemen einen wichtigen Platz behauptete.[2] Doch besitzen wir nun auch die allerbestimmtesten positiven Zeugnisse.

Die Polemik der Kirchenväter im allgemeinen setzt voraus, dass soweit gnostische Gemeinden als christlich sein wollende Genossenschaften bestanden, sie eine Taufe übten, die der kirchlichen im wesentlichen glich. Das zeigen schon die Verhandlungen im Ketzertaufstreite. Bedenken wir, welche Wichtigkeit zu jener Zeit mindestens in Rom das trinitarische Bekenntnis bei der Taufe längst hatte, so müsste es uns unerhört vorkommen, wenn der römische Bischof eine Taufe als im allgemeinen giltig betrachtet hätte, die

---

1) Dies gegen Münters Verwertung dieser Angaben in: Versuch über die kirchlichen Altertümer der Gnostiker (1790) S. 89 ff.

2) Bei Cerinth (Iren. I, 26, 1), Ophiten (l. c. I, 30, 12, 14; Pist. Sophia p. 370), Basilidianern (Clem. Al. exc. ex Theod. n. 16), bei Valentinianern (Iren. I, 7, 2. Clem. l. c. n. 16. 22 al.), insbesondere bei Marcus (Iren. I, 15, 3), bei den Doketen Hippolyts (Refut. VIII, 10 p. 422), bei den gnostischen Ebioniten des Epiphanius (haer. 30, 13). Die Basilidianer haben bekanntlich die Taufe Christi sogar festlich begangen (Clem. Al., strom. I, 21, 146).

etwa nichts weiter als das Wasser mit der kirchlichen gemein gehabt hätte. Aber auch die Beweisführung Cyprians führt auf eine andere Ansicht. Er stellt nicht in Abrede, dass die Häretiker, insbesondere auch die Gnostiker, sich zu dem pater deus, dem filius Christus, dem spiritus sanctus, der ecclesia bekennen, sondern sagt nur, dass sie damit nicht denselben Vater, nämlich den Schöpfer, nicht denselben Christus, nicht denselben Geist meinen, wie die Kirche (ep. 73, 5, wornach n. 21 zu verstehen ist). Noch deutlicher aber redet auf dem karthagischen Konzile 256 der erste der Votanten Cäcilius von Biltha, wenn er von der Taufe bei Häretikern sich so ausdrückt: ubi omnia per mendacium geruntur, ubi exorcizat daemonicus, sacramentum interrogat, cuius os et verba cancerem emittunt, fidem dat infidelis, veniam delictorum tribuit sceleratus, in nomine Christi tinguit antichristus.[1] Darnach fehlt also nichts bei der häretischen Taufe, insbesondere auch nicht Mitteilung und Abfragen des Glaubens, denn omnia geruntur, wenn auch per mendacium, d. h. so, dass der Schein der Wahrheit gewahrt wird. Indessen stellen wir diese Äusserungen hier deshalb zurück, weil die Streitenden wohl kaum mehr von wirklichen Gnostikern, sondern nur noch von Marcioniten persönliche Kenntnis gehabt haben (vgl. Cypr. ep. 73, 4. 74, 7).

Clemens Alexandrinus dagegen bezeugt die Taufe für Gnostiker, schon ganz allgemein, wenn er eine Proverbienstelle auf sie beziehend sagt: τὸ βάπτισμα τὸ αἱρετικὸν οὐκ οἰκεῖον καὶ γνήσιον ὕδωρ (strom. I, 19, 96). Insbesondre setzt er sie bei Basilidianern voraus, behandelt sie stets als etwas Zugestandenes und argumentiert von ihr aus, indem er seine Gegner fragt: ποῦ δὲ ἔτι ἡ τοῦ ποτε ἀπίστου μετάνοια, δι' ἣν ἄφεσις ἁμαρτιῶν; ὥςτε οὔτε βάπτισμα ἔτι εὔλογον, οὐδὲ μακαρία σφραγίς, οὐδὲ ὁ υἱός, οὐδὲ ὁ πατήρ (strom. II, 3, 11); ebenso II, 8, 38: nach ihrer Lehre würden überflüssig κήρυγμα und Taufe. In seiner verloren gegangenen Schrift über die Ketzertaufe hat Tertullian ebenfalls vorausgesetzt, dass die Häretiker — hier Gnostiker und Marcioniten — äusserlich die kirchliche Taufe haben, wenn er doch sagt: non debeo in illis cognoscere, quod mihi est praeceptum, quia non idem deus est nobis et illis, nec unus Christus, id est idem, ideoque nec baptismus unus, quia non idem (de bapt. 15).[2] Auch in de anima 35 hat seine Beweisführung

1) Opp. Cypr. Wiener corpus I, 436 f.

2) Der Standpunkt, den Cyprian im Ketzertaufstreite einnahm, ist also ganz der Tertullians.

gegen Karpokratianer nur dann einen Sinn, wenn man annimmt, dass diese Häretiker auch die dort angeführte Abrenuntiation bei der Taufe übernommen haben. Und wäre dies auch geschehen, bevor sie abfielen, so deutet doch Tertullian durch nichts an, dass jener Pakt für sie allen Wert verloren habe.[1]

Viel ergiebiger sind die Angaben des Irenäus in adv. haer. I, 21. Aber gerade dieses Kapitel steht unter dem Drucke althergebrachter Missverständnisse. Deren erstes ist dies, dass hier nur von den Bräuchen der Marcosier, einer valentinianischen Gruppe, die Rede sei. Muss dies schon bei der reichen Mannigfaltigkeit der mitgeteilten Riten als unwahrscheinlich erscheinen, so lässt es sich auch aus der Komposition des ersten Buches nachweisen, dass jene Auffassung irrig ist, und Irenäus vielmehr von den ἀπολυτρώσεις der Valentinianer überhaupt berichtet.[2] Bestätigt wird dies dadurch,

---

1) Tertullian bekämpft die karpokratianische Auslegung von Mt. 5, 25 f. (vgl. Iren. I, 25, 4) und deutet das Wort zuzweit auf die Absage an den Teufel.

2) Folgende Übersicht diene zum Beweise. Nachdem Iren. das gemeinsame Durchschnittssystem der valentinianischen Schule dargelegt hat (I, 1—9), will er die Widersprüche der einzelnen Lehrer unter einander aufzeigen (I, 11 ff.). Dabei wird er auch auf Marcus geführt, über den ihm reichliche Nachrichten zu Gebote stehen. Er lässt nunmehr jenen Zweck in den Hintergrund treten und giebt eine ausführliche Darstellung von Praxis und Lehre des Marcus. Fast durchweg beschäftigt er sich mit diesem selbst; nur I, 13, 6 f. redet er von Schülern desselben und macht gerade hier Angaben über ihre ἀπολύτρωσις und deren Schätzung. Mit I, 14 beginnt der Bericht über die Theorieen des Marcus, insbesondre seine Buchstabenspekulationen; dieser Bericht ist streng im Singular durchgeführt. (Nur I, 15, 2 entschlüpfen ihm zwei Plurale: κατ᾽ αὐτούς und θέλουσι.) Wie auch bei den andern einzelnen Valentinianern beschränkt sich Irenäus wesentlich auf die Äonenlehre und beschliesst diesen Abschnitt mit einem längeren, erregten Erguss gegen die Thorheiten des Marcus, den die Verse des gotterleuchteten Alten passend abrunden (I, 15, 6). Darnach fährt er fort: καὶ ταῦτα μὲν ὁ θεοφιλὴς πρεσβύτης. Ἡμεῖς δὲ τὰ λοιπὰ τῆς μυσταγωγίας αὐτῶν μακρὰ ὄντα πειρασόμεθα βραχέως διεξελθεῖν, καὶ τὰ πολλῷ χρόνῳ κεκρυμμένα εἰς φανερὸν ἀγαγεῖν· οὕτω γὰρ ἂν γένοιτο εὐέλεγκτα πᾶσιν. Man sieht, er nimmt einen neuen Ansatz. Während vorher immer Marcus genannt und im Singular berichtet wurde, verschwindet jetzt Marcus und tritt der unbestimmte Plural ein. Nichts aber giebt uns ein Recht, denselben auf einmal von Anhängern des Marcus zu verstehen, während ihn Irenäus sonst immer von der ganzen Schule braucht. In der That setzt auch das Folgende gar nicht den Bericht über Marcus fort. Es bildet eine Nachlese von Beweisstellen der Valentinianer für ihre

dass eine von Irenäus berichtete Form der ἀπολύτρωσις von Clemens Alex. für Valentinianer des Ostens bezeugt ist.[1] Ferner behandelt Irenäus lib. II praef. 1 und III, 15, 2 die ἀπολύτρωσις als einen gemeingnostischen Brauch, setzt also mindestens in valentinianischen Kreisen ihre Übung ganz allgemein voraus. Das andere, wichtigere Missverständnis ist dies, dass man meint, die ἀπολύτρωσις, von der hier I, 21 berichtet wird, habe bei den Valentinianern die Stelle der Taufe vertreten.[2] Eine genauere Prüfung des Kapitels wird darüber Licht bringen.

Irenäus bringt I, 21, 1 ebenso wie schon I, 13, 6 den Ausdruck ἀπολύτρωσις ohne nähere Einführung als Bezeichnung einer bekannten Sache. Aus I, 13, 6 geht hervor, dass die Marcosier mit dieser „Erlösung" besonders sich brüsteten und bei den Leuten Eindruck machten. Dadurch ist der etwas unvermittelte Eingang I, 21, 1 erklärt. Das Kapitel ist aber folgendermassen gegliedert.

Einleitung: Die Mannigfaltigkeit der valentinianischen ἀπολυτρώσεις.

I. Die Theorie über die ἀπολύτρωσις:
   a) Nachweis ihrer Notwendigkeit,
   b) ihrer Schriftgemässheit.

II. Die mannigfache Praxis. Die ἀπολύτρωσις:
   a) unter der Form einer Hochzeit,
   b) unter der Form einer Taufe, mit gewissen Formeln

Theoreme aus Natur, Schrift und Apokryphen, wobei der seit I, 11, 1 vorschwebende Zweck, ihre Abweichungen von einander aufzuzeigen, bis zum Ende wieder deutlich hervortritt (I, 16, 2, besonders 18, 1 a. A. u. a. E. 18, 2. 21, 1. 5). Man braucht auch nur flüchtig die gnostischen Lehren, für welche Beweisstellen gesammelt sind, zu mustern, um zu erkennen, dass Iren. hier auf das I, 1 ff. dargelegte System zurückblickt und von den Valentinianern im allgemeinen handelt. Daraus ergiebt sich, dass er nun auch I, 21 nicht bloss von den ἀπολυτρώσεις der Markosier, sondern der Valentinianer überhaupt berichtet. So hat ihn wohl auch noch Eusebius hist. eccl. IV, 11, 4 verstanden. Aus Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum 1894 S. 84 Anm. 2 a. E. ersehe ich, dass schon Lipsius Prot. KZtg. 1873, 177, cap. 21 auf die Valentinianer überhaupt bezogen hat. Anrich schliesst sich ihm an.

1) Exc. ex Theod. 22, näheres darüber s. u.

2) So, wie es scheint, auch noch Harnack, Gesch. d. altchr. Liter. I, S. 175 f. und vor allem Anrich l. c.

α) erste, griechische Formel,
β) aramäische Formel,
γ) andere Formel mit Angabe der ganzen Liturgie,

c) unter der Form einer Besprengung,
d) ohne irgendwelche äusserliche Form,
e) Besprengung oder Salbung der Sterbenden.

Schluss: jeder erfindet neue Formen.

Wie hieraus zu ersehen ist, haben wir einen streng geschlossenen Abschnitt vor uns, der von nichts anderem, als von der einen ἀπολύτρωσις handelt.

Für unsern Zweck sind am wichtigsten Teil I, a und b. Ich lasse daher von diesen eine Übersetzung folgen.

Mit der Mitteilung (παράδοσις) ihrer ἀπολύτρωσις aber steht es so, dass sie unsichtbar und unfassbar ist, da sie ja die Mutter des Unbegreiflichen und Unsichtbaren ist. Und da sie deswegen schwankend ist, kann man sie nicht einfach, noch mit einem Worte beschreiben, weil jeder von ihnen sie nach eigenem Gutdünken mitteilt. Denn soviele Mystagogen dieser Ansicht es giebt, soviel Erlösungen giebt es auch. Und dass diese Art zur Verleugnung der Taufe, die zur Wiedergeburt auf Gott geschieht, und zur Beseitigung des ganzen Glaubens vom Satan angestiftet ist, das werden wir, sie überführend, an passender Stelle darthun.

Sie sagen aber, dieselbe (sc. ἡ ἀπολύτρωσις) sei nötig für die, welche die vollkommene Erkenntnis (τελεία γνῶσις) erlangt haben, um auf die Macht über alles hin wiedergeboren zu sein. Denn sonst sei es[1] unmöglich, in das Pleroma einzugehen; denn diese ist es, die nach ihnen[2] in die Tiefe des Bythus einführt.

Denn — so behaupten sie — die Taufe des erscheinenden Jesus sei eine solche zur Vergebung der Sünden,[3] die ἀπολύτρωσις aber des in ihm herabgekommenen Geistes[4] sei zur Vollendung; und jene sei seelisch (ψυχικόν), diese aber geistlich (πνευματική). Und die Taufe sei von Johannes (Jesus?) verkündigt worden zur Sinnesänderung; die ἀπολύτρωσις aber sei von dem Christus in

1) Interpr. add. nobis.

2) Das κατ' vor αὐτούς fehlt bei Harvey wohl nur versehentlich.

3) Harvey bietet ἀφέσεως ἁμαρτιῶν, dagegen Dindorf (Epiph. haer. 34, 19) εἰς ἄφεσιν εἶναι ἁμαρτιῶν.

4) Epiphan. dagegen liest τοῦ ἐν αὐτῷ Χριστοῦ κατελθόντος, es ist wohl unmöglich, die Ursprünglichkeit des einen oder andern ganz sicher zu stellen.

ihm[1] gebracht worden zur Vollendung. Und das sei es, wovon er sage: ich habe auch eine andere Taufe, um mit ihr getauft zu werden, und gar sehr dränge ich nach ihr (Lc. 12, 50). Aber auch den Söhnen des Zebedäus habe der Herr, als ihre Mutter bat, sie zu seiner Rechten und Linken in sein Reich zu setzen, diese ἀπολύτρωσις auferlegt mit den Worten: könnt ihr getauft werden mit der Taufe, mit der ich getauft werden soll? (Mt. 10, 38). Und Paulus habe oft die ἀπολύτρωσις in Christo Jesu ausdrücklich angezeigt, und das sei die, die von ihnen in bunter Mannigfaltigkeit (ποικίλως καὶ ἀσυμφώνως) mitgeteilt wird.

Aus dieser Darlegung geht hervor, dass die verschiedenen Gruppen der Valentinianer mit jener ἀπολύτρωσις nicht die Taufe ersetzen, sondern ihr ein zweites Mysterium hinzufügen wollten, das den Eingang ins Pleroma ermögliche. Das Verhältnis zwischen ἀπολύτρωσις und Taufe bestimmten die einen dahin, dass diese die Taufe des erscheinenden Jesus sei und allerdings Vergebung der Sünden gewähre, dass aber erst die ἀπολύτρωσις die Vollendung bringe, denn sie gehe auf den himmlischen Äon zurück, der sich auf Jesum herabgelassen habe. Diese Valentinianer müssen daher die Einsetzung der gemeinkirchlichen Taufe durch Jesus anerkannt haben. Falls Epiphanius mit seiner Lesart a. a. O. Recht hätte, dann sahen andre in der Taufe eine Einrichtung Johannes des Täufers, während sie die ἀπολύτρωσις von Jesus herleiteten als die zweite, ihm eigentümliche Taufe, von der er mehrfach geredet habe (Luc. 12, 50.

1) Hier ist leider nicht alles in Ordnung. Ist das vorangehende ‚Johannes' richtig, dann erwartet man als Gegensatz einfach Jesus. Dieses bietet in der That Epiphanius nach Harvey. Dann würde man anzunehmen haben, dass der Übersetzer sich durch den Gegensatz im vorhergehenden Satze hat beeinflussen lassen. Indessen bleibt es unbegreiflich, wie diese glatte Lesart hätte verändert oder missverstanden werden können, und die zweite Formel eius, qui in eo est Christi, ist doch zu verschieden von der vorausgehenden eius qui in eo descenderit spiritus, um als versehentliche Wiederaufnahme derselben zu gelten. Überdies bietet Dindorf wenigstens ein Χριστοῦ statt Ἰησοῦ. Ist aber das eius qui in eo est Christi ursprünglich, dann kann dem nicht ein Johannes, sondern nur ein ‚Jesus' vorausgegangen sein (vgl. noch das Fgde.), welches aus leicht begreiflichem Missverstande in Johannes verwandelt wurde. Dann besagte also der ursprüngliche Text, dass die Taufe von Jesus (nicht anders als die Johannestaufe) zur Busse verkündigt worden sei, die ἀπολύτρωσις aber von dem Christus in ihm zur Vollendung.

Mc. 10, 38). Indem sie aber die gewöhnliche Taufe für psychisch, die ἀπολύτρωσις für pneumatisch erklärten, haben sie jene gerade nicht verworfen, sondern für die niedere Stufe der Beseligung, welche der Psychiker erreichen könne, festgehalten, sie aber für unzulänglich erklärt, um den Eintritt in die oberste Lichtregion zu ermöglichen (vgl. noch Iren. III, 15, 2). Dafür bedürfe man der ἀπολύτρωσις als einer zweiten Taufe. Deshalb haben denn auch die meisten Valentinianer ihre ἀπολύτρωσις nach Analogie der Taufhandlung ausgestaltet, sei es als Untertauchung oder als Besprengung (II, b. c. und e.). Daneben aber gab es andere, bei denen die ἀπολύτρωσις unter dem Bilde einer Hochzeit vollzogen wurde, sollten doch die Pneumatiker mit ihren Engeln zu Syzygien vereinigt ins himmlische Brautgemach eingehen (I, 13, 6 a. E.). Andere wieder lehnten für dies Mysterium alle sinnlichen Bräuche ab, womit aber keineswegs gesagt ist, dass sie auch die Taufe verworfen hätten, die ja eben nicht als τὸ τῆς ἀῤῥήτου καὶ ἀοράτου δυνάμεως μυστήριον galt. Auch hätte Irenäus nicht nötig gehabt, noch besonders zu beweisen, dass diese Handlung zur Verleugnung der Taufe der Wiedergeburt vom Satan angestiftet sei (l. c.), wenn die kirchliche Taufe überhaupt von den Gnostikern abgethan worden wäre.

Die Richtigkeit unsrer Auffassung wird durch Hippolyt (refut. VI, 41 f.) bestätigt. Dieser folgt VI, 39 ff. in seinem Berichte über Marcus dem Iren. bis I, 13, 6, wo von der ἀπολύτρωσις der Markosier die Rede ist, und schaltet hier mit deutlicher Beziehung auf Iren. I, 21 einige Bemerkungen über die ἀπολύτρωσις der Markosier ein, über die er eigene Forschungen gemacht haben will. Nach ihm unterscheiden die Markosier das πρῶτον λουτρόν, für das sie diesen Namen beibehalten, und ein δεύτερον λουτρόν, das sie die ἀπολύτρωσις nennen. Sein rigoristischer Standpunkt verleitet Hippolyt, wie viele spätere Kirchenlehrer, zu der Meinung, diese zweite Taufe entstamme sittlicher Laxheit und solle eine erneute Sündenvergebung beschaffen. Er setzt voraus, dass diese Valentinianer Getaufte zu ihren Hörern machen und sie nach einer Zeit der Bewährung zur ἀπολύτρωσις zulassen, bei der dem zu Weihenden unter Handauflegung etwas ins Ohr gesagt werde. Und zwar verspreche der Bischof, das höchste Geheimnis erst vor dem Tode ihm mitteilen zu wollen. Interessant ist noch die Angabe, dass gewisse Valentinianer (Markosier?) gegenüber den Berichten des Irenäus ἤρνηνται οὕτως παρειληφέναι. Sollte dies nicht so zu erklären sein, dass sie gegen-

über kirchlichen Angreifern behauptet haben, sie hätten auch die Taufe in orthodoxer Form empfangen? Leider haben die Nachforschungen des Hippolyt uns wenig neuen Ertrag gebracht; aber die Gesamtauffassung ist dieselbe wie bei Irenäus. Sie wird auch noch bestätigt durch Pseudotertullians Gedicht (lib. I, 162), der von Valentin berichtet: bis docuit tingui transducto corpore flamma[1] und durch Hieronymus, der zu Eph. 4, 4 bemerkt: unum baptisma et contra Valentinum facit, qui duo baptismata esse contendit (P. L. 26, 496).

Kehren wir von da noch einmal zu den Angaben des Irenäus über die ἀπολύτρωσις zurück, so finden wir auch, dass die betr. Riten teils als Gegenstück, teils als Vorbild ganz offenbar die kirchliche Taufe voraussetzen. Schon die Thatsache, dass bei der Mehrzahl die ἀπολύτρωσις in Form einer Taufe gespendet wurde, ist bedeutsam, nicht minder aber sind dies die liturgischen Einzelangaben. Für uns kommen wesentlich nur die angewendeten Formeln in Betracht.[2] Bei den fünf Gruppen, die eine Eintauchung oder Besprengung üben, wird diese unter gewissen gleichartigen Formeln vollzogen.[3] Als erste derselben führt Irenäus I, 21, 3 diese an: εἰς ὄνομα ἀγνώστου πατρὸς τῶν ὅλων, εἰς ἀλήθειαν μητέρα πάντων, εἰς τὸν κατελθόντα εἰς Ἰησοῦν (= Christus bezw. heil. Geist), εἰς ἕνωσιν καὶ ἀπολύτρωσιν καὶ κοινωνίαν τῶν δυνάμεων. Die Formel ist viergliedrig, die drei ersten Glieder nennen göttliche Wesen, das vierte nennt als Zweck der Handlung die Einigung mit den Mächten (= Engeln). Eine andere aramäische Formel dürfte ungefähr gelautet haben: in

1) Nach Ps. Cypr. de rebaptism. 16 liessen Häretiker, qui originem iam exinde trahunt a Simone mago, also jedenfalls Gnostiker, sobald der Täufling ins Wasser gestiegen war, über dem Wasser ein Feuer erscheinen. Sie beriefen sich auf das Wort des Johannes von der Feuertaufe, sowie auf den Taufbericht in der praedicatio Pauli (s. cap. 17) und sagten, dies sei erst die ganze, vollkommene Taufe, die Kirche habe nur eine verstümmelte und verkürzte.

2) Vgl. dazu Rhenferd, de redemtione Marcosiorum et Heracleonitarum opp. philol. p. 194 ff., Neander, genetische Entwickelung der gnostischen Systeme und die Ausgaben des Irenäus. Doch ist zu bemerken, dass das, was Epiph. haer. 36 von den Herakleoniten berichtet, aus Irenäus abgeschrieben und von jenem nach beliebter Methode willkürlich gerade den Herakleoniten zugeschrieben ist (vgl. noch haer. 36, 4 mit Iren. I, 21, 5 a. E.).

3) Dieselben Formeln wurden bei der Einsegnung der Sterbenden verwendet I, 21, 5.

dem Namen dem (des) verborgenen, im Leben des Lichts wird (ist) ausgegossen der Geist der Wahrheit durch die Erlösung von Engeln.[1] Eine dritte Formel lautet (mit Neanders sehr einleuchtender Verbesserung a. a. O. S. 182): auf den Namen, welcher verborgen ist allen Gottheiten und Mächten, den Namen der Aletheia, mit welchem Jesus von Nazareth bekleidet wurde in den Lichtzonen des Christus, des lebendigen Christus, durch den heiligen Geist zur engelischen Erlösung (εἰς λύτρωσιν ἀγγελικήν). Am Schlusse dieser Formeln scheidet sich ein Glied ab, das von dem Zweck der Erlösung handelt und auf die Engel Bezug nimmt. Vorher gehen mehrere Glieder, von denen das erste wenigstens durchweg mit εἰς ὄνομα (בְּשֵׁם) beginnt. An vorletzter Stelle wird durchweg der heilige Geist, an erster Stelle mehrfach der Vater erwähnt. Die erste Formel hat, vom Schlusse abgesehen, deutlich drei Glieder. Haben nun die Valentinianer, wie die ganze Handlung zeigt, ihre ἀπολύτρωσις der Taufe nachgebildet, so wird auch ihre Spendeformel die bei der Taufe übliche wiederspiegeln; und man wird folgern dürfen, dass in ihren christlichen Kreisen die Taufe εἰς ὄνομα oder ἐν ὀνόματι mehrerer göttlicher Wesen gespendet wurde.

Hiermit stimmen die Angaben in den exc. ex Theod. des Clemens Alexandrinus trefflich zusammen. Zahn hat nachgewiesen, dass wir darin Auszüge aus dem 8. Buche der Stromateis vor uns haben.[2] Dann ist doppelte Vorsicht not, um nicht Aussagen des Clemens unbesehens den Valentinianern zuzuschreiben. Ein zweifellos valentinianisches, ja wohl speziell auf Theodotus zurückgehendes Stück ist der wichtige § 22. Er giebt die gnostische Ausdeutung der Worte Pauli 1. Cor. 15, 29[3]; die νεκροί seien sie, die Gnostiker, tot durch die Verflechtung in diese Welt. Die Lebendigen seien die Engel, deren Glieder und Teile die Pneumatiker seien, bestimmt mit ihnen vereinigt zu werden. Die Engel nun hätten für diese sich taufen lassen, ein Beweis dafür, dass die Pneumatiker engelgleich auferstehen und mit den Engeln vereinigt werden würden. Über die Taufen wird noch folgendes ausgeführt. Zuoberst steht die Taufe Jesu, auch er bedurfte der λύτρωσις, um nicht durch das Materielle

1) Diese Übersetzung bezw. Textherstellung schlägt Prof. Dalman als die wahrscheinlichste vor. Der transcribierte Text würde lauten: בשמא מכסי בחייר נהורא משתדיא רוחא דקושטא בפרקן מלאכין.

2) Vgl. Zahn, Forschungen III, S. 122 ff.

3) Das ὑπὲρ αὐτῶν a. E. fehlt im Zitate.

festgehalten zu werden. Ihm brachte sie der in der Taufe auf ihn Herabkommende.[1] Darnach wurden zuerst die Engel getauft mit der λύτρωσις des Namens dessen, der auf Jesum in der Taube „herabkam".[2] Diese Taufe geschieht also stellvertretend für die Pneumatiker, damit auch sie das ὄνομα haben und durch ὅρος und σταυρός nicht verhindert werden, ins Pleroma einzugehen. Drittens werden endlich die Pneumatiker unter Handauflegung selbst getauft. Dabei wird eine Formel über sie gesprochen, von welcher Clemens nur angiebt, dass sie mit εἰς λύτρωσιν ἀγγελικήν schliesse; das heisse: auf die λύτρωσις, die auch die Engel haben, damit der, welcher die λύτρωσις empfangen habe, mit demselben Namen getauft sei, wie zuvor sein Engel.

Die Übereinstimmung mit den Angaben des Irenäus ist unschwer zu zeigen. Wir finden denselben Namen der λύτρωσις, die doch zugleich, wie dort, als eine Taufe bezeichnet wird. Sie wird, wie bei Iren., auf den, der auf Jesum herabgekommen ist, zurückgeführt.[3] Ganz überraschend ist die Übereinstimmung in der Spendeformel: sie schliesse mit εἰς λύτρωσιν ἀγγελικήν. Das ἐπὶ τέλους setzt eine etwas längere Formel voraus, wie wir sie bei Irenäus finden. Ferner empfängt der Geweihte ein ὄνομα, mit dem versehen er an den hemmenden Mächten vorüber ins Pleroma eingehen kann. Wie mir scheint, haben wir dieses ὄνομα des auf Jesum Herabgekommenen, in dem ὄνομα τῆς ἀποκαταστάσεως bezw. in der damit eingeführten Formel Iren. I, 21, 3. An diese Bezeichnung sehen wir uns auch erinnert, wenn es in den exc. heisst: ἐγειρόμεθα οὖν ἡμεῖς ἰσάγγελοι τοῖς ἄῤῥεσιν (= den Engeln) ἀποκατασταθέντες (vgl. Tert. adv. Valent. 32). Endlich ist die Abzweckung der ἀπολύτρωσις hier wie dort die, den Pneumatikern in der Gemeinschaft der Engel den Eingang ins Pleroma zu erschliessen.

Etwas anders verhält es sich mit den Angaben in § 69 ff., die Heinrici als eine dritte Gruppe der Exzerpte abgegrenzt hat.[4] Auch wenn wir mit der Möglichkeit rechnen, dass hier manche Abschnitte dem Clemens selber zugehören, so bleibt doch genug echt valen-

---

1) Anders § 35, da hat Jesus die λύτρωσις selbst aus dem Pleroma mitgebracht, daher hat § 36 seine Taufe für ihn selbst keinen Zweck.

2) Hilgenfeld, Ketzergeschichte S. 514 nimmt τοῦ κατελθόντος zu ὀνόματος = der herabgekommene Name.

3) Zur Handauflegung vgl. Hippolyt refut. VI, 42.

4) Die valentinianische Gnosis und die heil. Schrift S. 90 f.

tinianisches Material übrig, um eine von der obigen abweichende Ansicht erkennen zu lassen. Wir finden hier nämlich kein Sakrament der ἀπολύτρωσις, sondern einfach die Taufe auf Vater, Sohn und Geist unter ausdrücklicher Zugrundelegung des Taufbefehls Mt. 28, 19 (§ 80. 76). Die Wirkung derselben wird in hohen Worten gepriesen. Bis zur Taufe beherrsche das Sternenschicksal den Menschen, von da an sei er davon befreit. Die Taufe sei Sakrament der Wiedergeburt und versetze zum Leben in die ὀγδοάς. Die Wiedergebornen sterben der Welt, aber leben Gotte, damit durch Tod der Tod und durch die Auferstehung die φθορά aufgehoben werde. Denn wer durch Vater, Sohn und heiligen Geist versiegelt sei, sei unangreifbar für jede andere Macht und der τριὰς τῆς φθορᾶς entnommen; statt des Bildes des Irdischen trage er nun das Bild des Himmlischen. Diese Taufe, für die keinmal der Name λύτρωσις sich findet, wird somit in einer Weise geltend gemacht, dass eine nachfolgende höhere Weihe dadurch ausgeschlossen zu sein scheint. Das Gnostische tritt aber in der Bemerkung zu Tage, dass nicht τὸ λουτρόν allein das Befreiende sei, „sondern auch die Erkenntnis: wer waren wir? wo waren wir oder wohinein sind wir geworfen worden? wohin eilen wir? wovon werden wir erlöst? was ist Geburt? was Wiedergeburt?“ (n. 78).

Wir sind in der Lage, auch diese Richtung zu identifizieren.[1] In ihr nämlich erkennen wir solche Valentinianer wieder, wie Tertullian sie schilderte, welche die Auferstehung in der Taufe und durch sie geschehen sein liessen (s. o. S. 339 f.). Auch die Angaben, die Prädestinatus über Herakleoniten macht, wären hierher zu ziehen, wenn wir sie irgendwie für glaubwürdig halten dürften.[2] Diese letzten Angaben des Clemens sind uns aber deshalb von Werte, weil sie ganz ausdrücklich die Übung der trinitarischen Taufe bei Valentinianern bezeugen bezw. bestätigen, ohne dass dieses an und für sich als etwas Sonderliches hervorgehoben würde. Das kann uns schon deshalb gar nicht verwundern, weil die Valentinianer zweifellos auch das Matthäusevangelium in der kirchlichen Gestalt gehabt haben.[3] Selbst bei den Simonianern und Ophiten des Irenäus liegt

1) Gegen Heinrici l. c. S. 91.

2) Haer. 16 Heracleonitarum haeresis, quae baptizatum hominem — loco sancti computari docebat nihilque obesse baptizatis peccata memorabat, dicens sicut non in se recipit natura ignis gelu, ita baptizatus non in se recipit peccatum etc.

3) Vgl. auch noch Iren. I, 15, 3 p. 150.

schon die trinitarische Formel zu Grunde.[1] Halten wir uns dazu noch die ganze Art der antignostischen Polemik, wie die Ansprüche der Gnostiker auf den Christennamen gegenwärtig, so dürfen wir wohl das Resultat ziehen, dass die Gnostiker in der Hauptsache die christliche Taufe als die Handlung, durch die man Christ wurde und sich zum Glauben an Vater, Sohn und Geist bekannte, auch ihrerseits festhielten und gegebenenfalls übten.

Damit ist die Vorbedingung gegeben, unter welcher uns jenes frühere Ergebnis verständlich wird, dass die Gnostiker an dem gemeinkirchlichen Taufbekenntnisse festhielten. Ihre Stellung zum Bekenntnisse entsprach genau der zur Taufe. So wenig ihnen die psychische Taufe als höchstes und letztes Mysterium galt, so wenig auch das Bekenntnis als vollgenügender Inbegriff der Offenbarung. Wie man aber die gewöhnliche Taufe durch die höhere Weihe der ἀπολύτρωσις nicht ersetzen und also abschaffen, sondern nur überbieten wollte, so hat man im Zusammenhange mit jener auch das gewöhnliche Bekenntnis an seinem Orte in Geltung gelassen; und wir haben mithin ein Recht, alle jene Aussagen darüber, dass die communis fides von den Gnostikern bekannt wurde, vor allem auch auf die konkrete Grösse desjenigen Taufbekenntnisses, welches ihre Bestreiter als communis fides hinstellten, zu beziehen. Dabei ist aber eines wieder in Erinnerung zu bringen, dass auch die katholischen Kirchenlehrer jener und späterer Zeit, Tertullian eingeschlossen, nichts davon wissen, dass das Taufbekenntnis in der ganzen Kirche buchstäblich denselben Wortlaut habe oder haben solle. Daher ist unsere Meinung auch nicht diese, dass die Gnostiker nude pure etwa das altrömische Symbol bekannten. Sondern nur dahin glauben wir die Zeugnisse der Geschichte verstehen zu müssen, dass die Bekenntnisse, mit denen die Gnostiker sich in den Gemeinden ein-

---

1) Über erstere s. I, 23, 1 hic (sc. Simon) igitur a multis quasi deus glorificatus est, et docuit semetipsum esse, qui inter Judaeos quidem quasi filius apparuerit, in Samaria autem quasi pater descenderit, in reliquis vero gentibus quasi spiritus sanctus adventaverit. Über letztere s. I, 30, 1 ff. Sie setzen zu oberst das erste Licht als pater omnium, der der erste Mensch heisse, sodann seine Ennoia als filius, und filius hominis, den zweiten Menschen. Unter diesen (sub his, Epiph. μετὰ δὲ τοῦτον) sei der spiritus sanctus, die prima femina. Der erste und zweite Mensch erzeugten mit dem heiligen Geiste den Christus, und diese vier seien die vera et sancta ecclesia (vgl. die afrikanische Taufformel).

führten, den gemeinchristlichen Charakter wahrten und nicht grössere Differenzen von den betr. Lokalsymbolen aufwiesen, als die verschiedenen kirchlichen Symbolformeln unter einander.

Nachdem wir erkannt haben, was für eine Bewandnis es mit den angeblichen regulae der Gnostiker hatte, dass nämlich ihr Lehrbekenntnis mit dem gemeinen Taufbekenntnisse identisch war, muss schliesslich noch hervorgehoben werden, dass sie nie dieses Bekenntnis oder überhaupt eine (feste) Formel als Lehrautorität für sich oder gegen ihre Bestreiter anrufen. Sie decken sich damit, aber sie leiten ihre Lehre nicht davon ab. Die Behauptung, dass uns bei den Gnostikern der überlieferte Komplex des christlichen Kerygma als Lehrbekenntnis entgegentrete, „d. h. als ein Bekenntnis, das, weil es grundlegend ist, der spekulativen Auslegung bedarf, durch diese aber als der Inbegriff aller Weisheit aufgewiesen wird“[1], finde ich in den geschichtlichen Zeugnissen nicht begründet. Um nochmals auf jene oben besprochenen Stellen aus dem Symbole zurückzukommen (vgl. S. 337 ff.), so beriefen sich die Valentinianer für ihre Ablehnung des ἐκ παρθένου nicht auf ein Lehrbekenntnis, sondern auf Matth. 1, 20, wo der Engel sage: τὸ ἐν αὐτῇ γεννηθέν (Tert. de carne 20). Oder wenn Gnostiker das gemeinkirchliche Verständnis des Glaubens an die Fleischesauferstehung bekämpften, so machten sie nicht dies geltend, dass in der echten apostolischen Bekenntnisformel ἀνάστασις σαρκός nicht stehe, sondern sie beriefen sich darauf, dass es (in der Schrift) heisse: Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht erben (1. Cor. 15, 50). Die Autorität, aus der sie argumentieren, ist also die heil. Schrift. Nennen wir sie erst an zweiter Stelle, so ist sie doch eigentlich die erste, ja vor der Oeffentlichkeit die einzige Autorität. Welche Schriften bildeten aber diese ihre heilige Schrift? Kurz gesagt, dieselben, die zur Bibel der Kirche gehörten. M. a. W. die Gnostiker hatten denselben „Kanon“, wie ihre altkatholischen Gegner.

Nachdem wir früher festgestellt haben, dass Irenäus die öffentliche kirchliche Lehre nicht in der blossen Symbolformel, sondern in dieser mitsamt der prophetischen und apostolischen Schrift gegeben sah, folgt der vorstehende Satz schon aus alle den Stellen, wo Iren. anerkannte, dass die offenkundige Lehre der Gnostiker mit

1) So Harnack I, 243 Anm. 1.

der kirchlichen stimme. Wir haben aber auch die direktesten Zeugnisse für diesen Thatbestand.

Zunächst haben die Gnostiker das A. T. an sich als heil. Schrift beibehalten und es sogar vom ersten Blatte an sehr reichlich ausgebeutet. Freilich haben sie durch kritische Unterscheidung seiner Bestandteile und durch willkürliche Deutung seiner Aussagen sich allem, was darin für sie unbequem war, zu entziehen gewusst, aber direkt verworfen haben sie nicht eine einzige Schrift desselben, sondern wie die Kirche von den geisterfüllten „Propheten" geredet (Iren. I, 18, 1).[1]

Erst recht aber haben sie dasselbe N. T. gehabt, wie ihre nachmaligen Gegner. Denn nur, dass sie ihre dogmatischen Beweise sogar auch aus „Gesetz und Propheten" zu nehmen wagen, hebt Irenäus als etwas Sonderliches hervor, nicht aber, dass sie dieselben „aus den evangelischen und apostolischen Schriften" erheben.[2] Ausdrücklich aber spricht er aus, was er schon früher einmal angedeutet hat, dass im Unterschiede von Marcion alle Gnostiker die heilige Schrift bekennen, und sie nur verkehrt auslegen.[3] Um diese Angabe kommt man so leicht nicht herum. Überdies wird dieselbe durch Tertullian bestätigt. Wiederholt hebt dieser hervor, dass Valentinus der unversehrten Bibel sich bediene.[4] Wohl hat man den Gnostikern vorgeworfen, dass sie noch darüber hinaus andere neue Schriften als Autorität einführen wollten — davon nachher —, dagegen hören wir niemals davon, dass die Gnostiker irgend eine neutestamentliche Schrift verworfen hätten, aus welcher ihre Gegner sie zu widerlegen suchten. Gerade auf ihren Beweis aus der kirchlichen Bibel müssen sie sich etwas zu Gute gethan haben, wenn doch Irenäus seinen eigenen Schriftbeweis aus „den Herrenschriften" mit den Worten ankündigt: „Doch damit man nicht glaube, wir gingen dem Schrift-

---

1) Die Belege bei Heinrici, die valentinianische Gnosis und die heilige Schrift S. 183.

2) Die sehr wichtige Stelle I, 3, 6 lautet καὶ οὐ μόνον ἐκ τῶν εὐαγγελικῶν καὶ τῶν ἀποστολικῶν πειρῶνται τὰς ἀποδείξεις ποιεῖσθαι, — ἀλλὰ καὶ ἐκ νόμου καὶ προφητῶν.

3) III, 12, 12 reliqui omnes (im Gegensatz zu den vorher genannten Marcioniten) falso scientiae nomine inflati scripturas quidem confitentur, interpretationes vero convertunt, vgl. I, 27, 4 von Marcion: solus manifeste ausus est circumcidere scripturas.

4) De praescr. 38 Valentinus integro instrumento uti videtur, über den Sinn des videtur s. Zahn GK I, 724 Anm. 1.

beweise aus dem Wege u. s. w." (II, 35, 4), oder wenn Tertullian ihnen die Schrift, natürlich die kirchliche, entwinden will (de praescr., vgl. S. 176 Anm. 2). Ebenso wenig aber wie beim Bekenntnisse haben wir hier bei der heil. Schrift ein Recht, obiges Ergebnis zu beschränken und zu erklären, dass „die späteren Valentinianer sich dem späteren kirchlichen Kanon akkommodiert haben, d. h. sie haben die Bücher anerkannt, die hinzugefügt worden sind"[1], denn weder bei Tertullian noch sonstwo ist etwas von einer Wandlung der Valentinianer in diesem Punkte berichtet. Angenommen aber, jene Akkommodation habe in einem einzelnen Falle stattgefunden, dann können wenigstens jene später hinzugefügten Schriften weder antignostische Fälschungen, noch auch nur zum Zwecke antignostischer Polemik dem N. T. angeschlossen worden sein, denn dergleichen hätten sich die Gnostiker schwerlich gefallen lassen. Wenn man ferner gesagt hat: „nachmals ist die Frage nach dem Umfang des Kanons zu einer wichtigen Kontroverse zwischen der katholischen Kirche und den Gnostikern geworden; die Katholiken haben sich durchweg auf den Standpunkt gestellt, dass ihr Kanon der ältere und die gnostischen Sammlungen die verfälschten Bearbeitungen desselben seien (Beweise haben sie nicht beizubringen vermocht, wie Tertullians Schrift de praescr. bezeugt)", so sind, soviel ich sehe, auch diese Behauptungen nicht aus der Geschichte zu begründen.[2] Denn der Umfang des Kanons ist, wie gezeigt, zwischen Gnostikern und der Kirche überhaupt nicht kontrovers gewesen[3]; es hat sich nicht um zwei verschiedene neue Testamente gehandelt, und daher sind die kirchlichen Christen den Gnostikern gegenüber überhaupt nicht in die Lage gekommen, zu behaupten, ihr Kanon, d. h. hier ihr N. T., sei älter, als das jener. In der ganzen Schrift de praescr. wird man daher auch nur die Absicht, einen solchen Beweis gegen die Gnostiker zu führen, vergeblich suchen.[4] Clemens Alex. aber hat das Verhältnis vielmehr daher erklärt, dass die Häretiker den „Kanon der Kirche" gestohlen haben (strom. VII, 17, 105).

Die hier vorgetragene Argumentation ist aber deshalb zwingend,

---

1) So Harnack I, 242 Anm. unter Berufung auf de praescr. 38.

2) Gegen Harnack I, l. c.

3) Denn Fälle, wie der, dass später Theodoret das Diatessaron ausrottet, wird H. selbst nicht hierher ziehen wollen.

4) Gegen Marcions N. T. behaupten sie das allerdings; ob sie es da beweisen konnten, werden wir noch sehen.

auch soweit sie ex silentio geschieht, weil in den gnostischen Kampf immer die antimarcionitische Polemik mit hereinspielte und bei dieser die Sache wesentlich anders lag. Die verschiedene Stellung, die die beiden gleichzeitig bekämpften Häretiker zur Bibel einnahmen, forderte zu Vergleichen heraus. In der That haben auch alle Väter diesen Unterschied bemerkt und hervorgehoben, Marcion schneide, Valentin deute.[1] Von Marcion erwähnen sie z. B., dass er drei Evangelien, dass er die Apokalypse und Apostelgeschichte verworfen habe.[2] Daher empfehlen sie zu seiner Widerlegung die Methode, dass man den Marcion nicht aus der kirchlichen Bibel, also etwa aus der Apostelgeschichte, sondern dass man ihn nur aus den bei ihm stehen gebliebenen, von ihm anerkannten Schriften bekämpfe.[3] Wenn dieselben Väter eine solche Beschränkung der Operationsbasis gegenüber der Gnosis nicht für nötig hielten, so folgt wieder, dass die Gnostiker und ihre kirchlichen Gegner inbezug auf das N. T. einig gewesen sind, ein Thatbestand, der mit dem Satze: „sie (die Gnostiker) haben keinenfalls alles, was die Kirche zu ihrer Erbauung benutzte, abgelehnt", nicht zutreffend wiedergegeben wird.[4]

Unter diesen Umständen sind wir eigentlich der Aufgabe überhoben, das N. T. der Gnostiker erst noch im einzelnen zu rekonstruieren. Die Sache liegt hier genau so, wie beim Taufbekenntnisse. Aber wie wir dort zur Bestätigung des allgemeinen Resultates auch auf die gelegentlich genannten Stücke hinwiesen, so wollen wir es auch beim N. T. thun.[5] Da treffen wir denn vor allem unsere vier Evangelien, das des Lucas mit dem reichlich ausgebeuteten evangelium infantiae, also in seiner kirchlichen Gestalt, und besonders das Evangelium des Apostels Johannes.[6] Ausserdem aber benutzen

1) Vgl. ausser den schon angeführten Stellen das ganze cap. 38 de praescr., ebenda c. 30 und de res. 63.

2) Vgl. Tert. adv. Marc. IV, 2 ff. 5. V, 2.

3) Dieses Programm hat schon Iren. I, 27, 4 und III, 12, 12 für zukünftige Ausführung entworfen.

4) Gegen Jülicher, Einleitung S. 296.

5) Zum Folgenden vgl. die Nachweise im einzelnen bei Zahn GK I, S. 718 ff. Bei dem Stande unsrer Quellen kommen in erster Linie die Valentinianer in Betracht, daneben aber noch die Gnostici, die Irenäus I, 29. 30 schildert und auf die er häufig Bezug nimmt. Übrigens muss man sich gegenwärtig halten, dass Irenäus nicht bloss einen Zweig der Gnosis, sondern sie in ihrer Gesamtheit meint und treffen will.

6) Vgl. Zahn l. c. Betreffs Luc. verweise ich noch auf Iren. III, 10, 4,

sie für ihren Schriftbeweis ebenso wie die Evangelien auch überaus reichlich die paulinischen Briefe, aus denen allein gewisse Grundbegriffe (z. B. ἀπολύτρωσις) und Hauptbeweise der Gnostiker (z. B. 1. Cor. 15, 50) stammten. Sind davon die Pastoralbriefe und ferner auch andere neutestamentliche Schriften nicht so deutlich nachweisbar, so folgt daraus nicht, dass sie verworfen wurden, ja nicht einmal, dass sie unbekannt waren, sondern nur, dass sie im Schriftbeweise zurückstanden.

Was die Pastoralbriefe anbetrifft, so bezeugt Tertullian, dass die Gnostiker das Vorhandensein einer apostolischen Geheimüberlieferung, eines occultum evangelium, durch 1. Tim. 6, 20. 2. Tim. 1, 14, wohl auch 2, 2 zu beweisen suchten, Stellen, die ihnen sehr günstig waren (de praescr. 25). Auch hier geht es nicht an, die Anerkennung dieser Briefe auf spätere Gnostiker zu beschränken. Denn gerade an der ersten Stelle steht die Warnung vor den Widersprüchen der falschberühmten Gnosis. Wäre dies ein unpaulinisches, antignostisches Stück, sollten dann wohl spätere Gnostiker jene neuerdings fingierten oder doch redigierten Briefe als paulinisch anerkannt und nicht vielmehr sich ihrer erwehrt haben? Dass ihnen die Pastoralbriefe wenig Stoff boten, leuchtet ein, und daraus würde sich ihre geringe Benutzung hinreichend erklären; denn auch aus 2. Cor. wird nur ein einziges Zitat erwähnt (Iren. III, 7, 1). Immerhin finden wir noch einige Anklänge an Stellen jener Briefe[1], und die unbestimmte Angabe des Clemens, dass die Häretiker die Timotheusbriefe verwürfen, darf schon angesichts Tertullians nicht verallgemeinert, vor allem aber nicht auch auf den Titusbrief bezogen werden, da wir von Häretikern wissen, die diesen anerkannten und jene verwarfen.[2]

---

wo er zu Luc. 2, 13 f. bemerkt: hos angelos falsarii Gnostici (= Barbelognostiker) dicunt de ogdoade venisse et descensionem superioris Christi manifestasse, vgl. 4 a. E. Durch diese Benutzung des kirchl. Luc. schon bei jenen alten Gnostikern ist unwiderleglich bewiesen, dass das kirchliche Lucasevangelium nicht eine spätere Bearbeitung des marcionitischen ist.

1) Nämlich bei Heracleon 2. Tim. 2, 13 (Clem. strom. IV, 9, 72) und exc. ex Theod. 10 ὁ φῶς ἀπρόσιτον εἴρηται (derselbe Ausdruck n. 12) vgi. 1. Tim. 6, 16.

2) Strom. II, 12, 52 bemerkt er zu 1. Tim. 6, 20 f., dem Worte von der ψευδώνυμος γνῶσις: ὑπὸ ταύτης ἐλεγχόμενοι τῆς φωνῆς οἱ ἀπὸ τῶν αἱρέσεων τὰς πρὸς Τιμόθεον ἀθετοῦσιν ἐπιστολάς. Harnack legt dieser Nachricht grossen Wert bei (I, 342 Anm. 3). Dass aber jener Name den Titusbrief nicht mit meint, dürfte schon Iren. III, 3, 3 zeigen. Zudem wissen wir aus Hieronymus,

Ebenso verhält es sich mit der Apostelgeschichte. Der Satz: „die Nichtanerkennung der Apostelgeschichte hat stets einen sehr bemerkenswerten Unterschied zwischen dem Kanon der Kirche und dem der Gnostiker gebildet", entspricht nicht der Thatsache, dass man dem Marcion wiederholt seine Verwerfung der Apostelgeschichte vorgerückt hat, nicht aber dem Valentin.[1] Vielmehr beruft sich Tertullian ohne weiteres gegen Valentinianer auf ihre Erzählungen (scorp. 15). Und wenn die Basilidianer, wie auch andere Gnostiker, für ihre Geheimüberlieferung sich gern auf den Apostel Matthias beriefen, so wird ihnen sicher eben die Apostelgeschichte seine Apostolizität verbürgt haben.

Noch sei erwähnt, dass in den exc. ex Theod. 1. Petr. genau als Brief des Apostels Petrus zitiert wird (n. 12). Halten wir uns die Dürftigkeit der Quellen gegenwärtig, so dürfen wir sagen, dass jenes Gesamtresultat sich auch im einzelnen bestätigt.[2]

Dasselbe wird auch dadurch nicht beeinträchtigt, dass wir bei den Gnostikern hie und da apokryphe Stoffe, besonders evangelische, verwendet finden, die wohl ebenfalls, zum Teil sicher, auf Schriften zurückgehen. Wir müssen nämlich dabei ein Dreifaches bedenken, erstens, dass die Stoffe, die hier zur Sprache kommen, streng unterschieden werden müssen von den gnostischen Geheimschriften, sodann, dass auch die Gegner der Gnostiker hier und dort dergleichen apokryphe Stoffe neben den allgemein angesehenen apostolischen Schriften heranzogen, endlich, dass die apokryphen Stoffe bei den Gnostikern verschwindend gering sind gegenüber dem (für Irenäus u. a.) kanonischen Stoff. Irenäus bringt unter den zahllosen Beweis-

---

dass Tatian einige Briefe Pauli (man muss nach dem Vorausgehenden zunächst an die Timotheusbriefe denken) verwarf, den Titusbrief aber für echt apostolisch erklärte (prol. in ep. ad Tit. P. L. 26, 556). Eine Verwerfung der Timotheusbriefe ohne Titus kann stets nur als dogmatisch, nicht historisch bedingte Neuerung beurteilt werden. Anlass mögen die gegen falsche Askese gerichteten Stellen gegeben haben (Zahn I, 428).

1) Gegen Harnack, TU VII, 2, S. 97. Am ehesten könnte dieser Schein aus Iren. III, 14, 4 entstehen, doch ist es ganz deutlich, dass Irenäus dort, wie kurz zuvor III, 12, 12, nur den Marcioniten direkte Verwerfung von ganzen Schriften und Teilen derselben Schuld giebt (nur auf sie kann die Forderung gehen: intendentes perfecto evangelio), und dass er nur daneben dem Valentin die Lehren, die sich auch für ihn aus act. ergeben, zu bedenken giebt.

2) Über Beziehungen auf die Apoc. und 1. Joh. s. Zahn l. c. I, 759 ff.

stellen der Valentinianer nur eine einzige solche, wo sie sich auf eine apokryphe evangelische Überlieferung berufen (I, 20, 1).[1] Da die Valentinianer auch hier ihre eigne Meinung nur ebenso wie aus den vier Evangelien durch Allegorie herausinterpretieren, so steht dieser Text, wenn ihn auch schon Irenäus als ῥᾳδιούργημα beurteilt, doch denen durchaus nicht gleich, in welchen die Gnostiker ihre eigene und eigentliche Meinung niedergelegt hatten. Wir haben also seine Verwendung ebenso zu beurteilen, wie ihre anderwärts bezeugte Benutzung des Egypterevangeliums oder der Predigt des Petrus.[2] Diese Stoffe müssen bereits vorher ein gewisses Ansehen, auch in der Kirche, neben den Hauptschriften genossen haben. Erinnern wir uns hierbei an den Zustand, den Justin, 2. Clem. und die Geschichte des Egypterevangeliums uns kennen lehren, so haben wir anzunehmen, dass zur Zeit des Aufkommens der Gnosis oder auch schon vorher solche Schriften sich in guter Meinung an die anerkannten apostolischen Schriften, besonders die Evangelien, herandrängten, ohne gegenüber der geistigen Übermacht jener sich anders als in Einklang mit ihnen geltend machen zu können, m. a. W. ohne dass das evangelische Geschichts- und Lehrbild, welches jene darboten, irgendwie wesentlich alteriert wurde. Dergleichen Schriften haben dann auch die Gnostiker mit aus der Kirche ihrer Gegend empfangen. Und nun scheint es allerdings gelegentlich vorgekommen zu sein, dass sie gerade diese wuchernden Nebenbildungen hegten und pflegten. Hiermit verhält es sich ungefähr ebenso, wie mit der Formel διὰ Μαρίας bei der Geburt Christi. Auch Justin gebraucht sie, aber ganz unverfänglich. Die Gnostiker dagegen klammerten sich an diese bisher achtlos und synonym mit ἐκ Μαρίας gebrauchte Formel an, um ihre Sondermeinung damit zu decken. Ebenso

1) I, 20, 1 eine Erzählung von dem lesen lernenden Jesus, die wir noch „in den verschiedenen Gestalten des Thomasev. und anderer Kindheitsevv. lesen" (Zahn l. c. S. 746). Von einer anderen, thatsächlich auch apokryphen Stelle merkt Iren., wie es scheint, gar nicht, dass sie nicht in den vier Evv. steht, denn er führt sie mitten unter Schriftbeweisen aus diesen an (I, 20, 2). Das Wort hat in der That auch synoptisches, spez. lukanisches Gepräge. Es lautet: πολλάκις ἐπεθύμησα ἀκοῦσαι ἕνα τῶν λόγων τούτων, καὶ οὐκ ἔσχον τὸν ἐροῦντα. Wenn in exc. ex Theod. 2 als Wort des σωτήρ angeführt wird: σώζου σὺ καὶ ἡ ψυχή σου, so möchte ich mit Dindorf glauben, dass dies auf gen. 19, 17 zurückgeht.

2) Jenes exc. ex Theod. 67, diese bei Heracleon (Orig. in Joann. tom. XIII, 17).

scheinen sie es mit dem Egypterevangelium gemacht zu haben (s. o.). Immerhin aber ist es unverkennbar, dass aus nachmals für apokryph erklärten Schriften nur weniges bei ihnen sich findet, nicht mehr, als was auch bei nichtgnostischen Autoren bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts und noch später sich nachweisen lässt. Ihr Schriftbeweis ist so gut wie ganz auf die gemeinkirchlichen Schriften begründet.

Fragen wir noch, unter welchem Gesichtspunkte die Gnostiker das N. T. für massgebend betrachteten, so dürfte mit ziemlicher Sicherheit sich nachweisen lassen, dass es der des Apostolischen war. Dafür spricht schon, dass in ihrem System die 12 Apostel eine bedeutsame Rolle spielten, sowie dass sie ihre nachher zu besprechende Sonderüberlieferung in der Regel unter apostolischen Namen einführten, endlich, dass sie die Zusammenhänge ihrer Schulhäupter mit Aposteln geltend machten. Aber auch in ihrem Schriftbeweise tritt das hervor. Sie haben darin fast nur direkt apostolische Schriften und machen dieselben auch als solche kenntlich.[1] Treffen wir darunter auch die oder jene pseudepigraphe Schrift, wie die Predigt des Petrus, so ist das nichts ihnen Eigentümliches, denn die führt z. B. auch Clemens Alex. noch als echt an. Und wenn die Gnostiker sehr reichlich das Evangelium des Lucas ausbeuteten, so bezeugten ihnen schon die Briefe des Paulus den Verfasser desselben als treuen Gehilfen des Apostels[2], ebenso wie der erste Brief des Petrus die Beziehungen des Marcus zu diesem Apostel.[3] Von höchstem Interesse aber ist es, dass, soviel wir wissen, die Gnostiker aus nachapostolischen Schriften, die uns noch lange nachher im

---

1) Zu Johannes, Paulus, Petrus wurden schon Beispiele genannt, dazu kommt zunächst noch eine synoptische Stelle, welche bei Herakleon als τὸ ἀποστολικόν zitiert wird Clem. Al. ecl. proph. 25. Man kann dort ebenso wohl Mt. 3, 11 als Lc. 3, 16 für die Quelle halten; in jedem Falle zeigt der Ausdruck, dass ihm auch das Evangelium als apostolisches in Betracht kommt, vgl. fg. Anm.

2) Valentinianer haben sogar einmal Lc. 2, 14 mit ὥς φησιν ὁ ἀπόστολος zitiert, Clem. exc. ex Theod. 74; mithin ist nicht ausgeschlossen, dass auch mit dem Zitat in vor. Anm. Lucas gemeint war. Ich will nicht etwa daraus folgern, dass die Gnostiker ohne weiteres Worte des Lucas für solche des Paulus angesehen hätten; dass aber der Titel „Apostel“ für sie den Wert des N. T. ausdrückte, folgt aus der Gesamtheit dieser Stellen.

3) Überdies bezeugt Papias, dass die Überlieferung von den Beziehungen des Ev. Marci zu Petrus vorgnostisch ist, Eus. III, 39, 15.

N. T. mancher Kirchen begegnen, keine Beweise vorgebracht haben. Mag man das inbetreff des 1. Clem. verstehen, so ist das schon verwunderlicher bei Hermas, am meisten aber bei dem Barnabasbriefe, der ihren Ideen so weit entgegenkam. Wenn man zur Zeit der Gnostiker oder gar noch später diese Schriften „kanonisierte", warum anders thun das die Gnostiker nicht, als weil sie das Prinzip der Apostolizität festhielten?[1]

Dies gilt aber auch noch in einer anderen Beziehung. Die Gnostiker haben nämlich nicht Jesus und die Apostel einander entgegengestellt, noch die Worte beider in der Weise konfrontiert, dass sie dieselben wie Gottes- und blosses Menschenwort unterschieden und nur jenes als Offenbarung gelten liessen. Gewiss stand ihnen Jesus Christus als der Heiland, wie sie ihn meist nennen, vor und über allen Aposteln; gewiss erkannten sie seinen eigenen Worten eine unvergleichliche Würde zu; aber daran ist nichts Merkwürdiges, denn es wird in der Christenheit immer so sein und ist auch unter der festbegründeten Herrschaft des Kanons nicht anders gewesen.[2] Dieses vorbehalten, müssen wir feststellen, dass in ihrem Schriftbeweise atl. Stellen, Worte Jesu und Worte der Apostel bezw. Evangelisten ohne Unterschied als Autoritäten zitiert werden.

Insbesondere ist das auch in dem Briefe des Gnostikers Ptolemäus an Flora der Fall, und nur irrtümlicherweise hat man aus diesem etwas anderes herausgelesen.[3] Wenn nämlich hier, wo es sich um die Bedeutung des atl. Gesetzes handelt, allerdings „die Lehre unsers Erlösers" (n. 7 a. E.) eigentümlich in den Vordergrund gerückt wird, so geschieht dies im unverkennbaren Gegensatze zu dem A. T., auf das die Kirche ihre Ansicht von der Sache wenigstens zum Teil gründete, aber nicht irgendwie im Gegensatze zu den Aposteln. Bezeichnet es doch Ptolemäus als das Höchste, der „apostolischen Überlieferung gewürdigt" zu werden.[4] Gewiss ist es

1) Wie sie über Hebr. gedacht haben, den Ptolemäus wohl benutzt hat (s. d. Fgde), bleibt dunkel.

2) Gegen Harnack I, 340 Anm. 2: „es ist merkwürdig, dass auch bei Gnostikern — das Herrenwort auf einer unerreichbaren Höhe gestanden hat, s. dafür die ep. Ptolem. ad Floram".

3) Derselbe steht bei Epiph. haer. 33, 3—7 (ed. Dindorf), ediert auch von Hilgenfeld Ztschr. f. wiss. Theol. 24 (1881), S. 214 ff.

4) L. c. n. 7 μαθήσῃ γὰρ — ἑξῆς καὶ τὴν τούτου ἀρχήν τε καὶ γέννησιν, ἀξιουμένη τῆς ἀποστολικῆς παραδόσεως, ἣν ἐκ διαδοχῆς καὶ ἡμεῖς παρειλήφαμεν, μετὰ τοῦ κανονίσαι πάντας τοὺς λόγους τῇ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν διδασκαλίᾳ.

der Herr, dessen Autorität wir durch die Apostel gewinnen, aber doch eben vermittelst ihrer. Dem entspricht auch der Schriftbeweis. Gleich im Anfang wird unmittelbar nach einem Herrenworte Joh. 1, 3 als Apostelwort zitiert und ebenso autoritativ wie jenes behandelt (n. 3). Dann erklärt Ptolemäus allerdings „die Beweise aus den Worten unsers Heilandes“ zu geben (n. 3 a. E. 4 a. A.) und führt demgemäss eine Anzahl Herrenworte an. Aber das thut bei einem solchen Gegenstande Irenäus natürlich ebenso (adv. haer. IV, 13). Überdies führt auch hier wieder Ptolemäus apostolische Worte, insbesondere von Paulus an, um durch sie ganz ebenso wie durch eigene Worte des Herrn seine Sätze als wahr und christlich zu bewähren.[1] Unter diesen Umständen muss es wohl einfach auf Stellen wie Ro. 2, 27. 29. Col. 2, 11 zurückgehen, wenn Ptolemäus kurz, ehe er Paulus ausdrücklich nennt und zitiert, sagt, dass der Heiland nicht die Beschneidung der fleischlichen Vorhaut, sondern die geistliche des Herzens haben wollte.[2] Und wenn es unmittelbar davor in ebenso genauem Anklang an Hebr. 13, 15 f. (vgl. 1. Petr. 2, 5) heisst, der Heiland habe uns geistliche Opfer des Gebets und der Mildthätigkeit befohlen, so liegt kein Grund vor, dahinter ein

1) Besonders beweisend ist n. 5 a. E., Dind. p. 204, Z. 12 ff. vgl. mit p. 203, Z. 21. An letzterer Stelle steht Ptol. offenbar mitten in dem Beweise dafür, wie der Herr sich zum dreiteiligen Gesetze Gottes gestellt habe. Den einen Teil (den Dekalog) habe er erfüllt, den andern aufgelöst. Der dritte Teil ist der typische, „nämlich der in Opfern und Beschneidung und Sabbath und Fasten und Passah und süssen Broten und solchen Dingen verordnete“ (lies τὸ — νομοθετηθέν. Τὰ κτλ.). Alles dies wurde, „als die Wahrheit erschienen war“, ins Geistliche umgewandelt. Inbetreff von Passah und süssen Broten beweist er dies ohne weiteres aus den Worten des Apostels Paulus 1. Cor. 5, 7 f. Mit Bezug auf diesen Abschnitt sagt er nachmals n. 6 ταῦτα δὲ καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ καὶ ὁ ἀπόστολος Παῦλος ἔδειξε.

2) Die Stellen stehen (nur in umgekehrter Folge) l. c. n. 5 p. 203, Z. 27 ff. καὶ γὰρ προσφορὰς προσφέρειν προσέταξεν ὁ σωτὴρ — διὰ πνευματικῶν αἴνων καὶ δόξων καὶ εὐχαριστίας καὶ διὰ τῆς εἰς τοὺς πλησίον κοινωνίας καὶ εὐποιΐας. καὶ περιτομῇ περιτετμῆσθαι ἡμᾶς βούλεται, ἀλλ' οὐχὶ τῆς ἀκροβυστίας τῆς σωματικῆς, ἀλλὰ καρδίας τῆς πνευματικῆς. Zahn I, 745 vermutet, doch mit ziemlicher Reserve, für die erste Stelle ein apokryphes Herrenwort. Aber gerade hier dürfte sich eine solche Annahme nicht empfehlen. Denn wenn man sich erinnert, wie sehr auch die kirchlichen Christen jener Zeit sich bemühten, die geistliche Umwandlung der atl. Opfer zu rechtfertigen, dann wird man behaupten dürfen, dass gerade ein darauf bezügliches Herrenwort uns noch häufiger begegnen müsste.

apokryphes Herrenwort zu vermuten, sondern es ist nur aus allen diesen Stellen zu folgern, dass Ptolemäus die apostolischen Worte zum mindesten als einen unmittelbaren Widerhall der Lehre des Herrn anerkannte. Wenn er zum Schlusse (n. 7 a. E.) der Leserin spätere Aufschlüsse aus der apostolischen (Geheim)überlieferung verspricht und zugleich (μετὰ καὶ τοῦ) „die Bewährung (κανονίσαι) aller (seiner zukünftigen) Worte an der Lehre des Erlösers", so folgt aus dem Bisherigen, dass hier nicht die geschriebenen Apostelworte des N. T. durch die Herrenworte bestätigt oder gar kritisiert werden sollen, sondern, dass er für seine apostolische (mündliche) Sonderüberlieferung den ntl. Schriftbeweis nicht schuldig bleiben will, für den er natürlich ebenso wieder wie in diesem seinem Briefe die Worte des Herrn, aber nicht minder die seiner Apostel beibringen wird.[1]

Es darf also dabei sein Bewenden haben, dass die Gnostiker die Schriften des N. T. als apostolische für massgebend angesehen haben. Gerade aber jener Brief des Ptol. hat uns darauf hingewiesen, dass die Gnostiker über das Bekenntnis und über das öffentliche N. T. hinaus noch eine dritte, oder sofern dieselbe den zwei bisherigen zusammen gegenübertrat, eine zweite Autorität anriefen, nämlich ihre besondere mündlich fortgeleitete, dann aber auch schriftlich aufgezeichnete, apostolische Überlieferung. Es ist aber von höchster Wichtigkeit, sich gegenwärtig zu halten, dass diese Überlieferung geheim sein sollte, geheim auch dann, wenn sie schriftlich fixiert war. Dieser Geheimcharakter war ihr unterscheidendes Merkmal gegenüber den beiden bisher behandelten Grössen. Daher sind denn auch die hierher gehörigen Schriften streng zu unterscheiden, einmal von den öffentlichen apostolischen Schriften, deren Besitz die Gnostiker mit der Gesamtkirche teilten, sodann aber nicht minder von jenen zuletzt erwähnten Apokryphen, die nicht spezifisch gnostischen, sondern vulgärchristlichen Ursprungs waren. Die Ketzerbestreiter haben nicht durchweg diesen Unterschied klar hervorgehoben, insbesondere haben die späteren alles Apokryphe für

1) Den Text der Stelle s. oben S. 368 Anm. 4. Soweit also das apostolische N. T. in Betracht kommt, wird das wohl nicht besagen, „dass auch an dem Inhalt der Bibel, wie aller übrigen Literatur, eine sachliche Kritik zu üben sei" (Zahn I, 721), denn wie Zahn selbst kurz darauf (S. 756) von dem Schriftgebrauche der Valentinianer sagt: „der Apostel spricht, Paulus zeigt: das steht überall ebenbürtig neben dem: der Heiland lehrt".

gnostisch erklärt und daher den hier vorliegenden Sachverhalt zum Teil völlig verdunkelt. Wir halten uns daher möglichst an die ältesten Zeugen.

Wohl die ältesten Gnostiker, bei denen uns diese autoritative Lehrgrösse begegnet, sind die Karpokratianer. Sie erzählten bezw. war es in ihren Schriften zu lesen, Jesus habe zu seinen Jüngern und Aposteln ἐν μυστηρίῳ κατ' ἰδίαν gesprochen und ihnen Lehren anvertraut, die sie nur Würdigen mitteilen sollten, nämlich diese: man werde selig durch Glauben und Liebe; alles Übrige werde je nach der Meinung der Menschen bald für gut, bald für schlecht gehalten, während nichts von Natur schlecht sei. Da haben wir also eine Geheimüberlieferung an alle Apostel, deren Inhalt ist, dass ausser Glaube und Liebe alles sittlich indifferent sei. Diese Überlieferung liegt aber in schriftlicher Fassung vor (Iren. I, 25, 5). Auf diese Quelle werden auch die Parabeldeutungen zurückgehen, von denen Irenäus ein Beispiel anführt (Lc. 12, 58 und Mt. 5, 25 f. l. c. 25, 4). Schliesslich aber sollen sie sich nicht gescheut haben, sich selbst Jesu und seinen Jüngern neben-, ja überzuordnen (l. c. 25, 2). Da hatten sie freie Hand auch gegenüber ihrer Überlieferung.

Von Basilides berichtet Hippolyt ref. VII, 20, er wie sein Sohn Isidor hätten behauptet, vom Apostel Matthias λόγους ἀποκρύφους empfangen zu haben, die der Heiland diesem κατ' ἰδίαν mitgeteilt habe. Ähnlich lautet die Bemerkung des Clemens strom. VII, 17, 108, die Basilidianer führten die Meinung des Matthias für sich an. Da finden wir also ebenfalls eine Geheimtradition, die aber auf einen Apostel zurückgeführt wird. Was Hippolyt aus jener apokryphen Überlieferung beibringt — eine Ausführung über den Satz ἦν ὅτε ἦν οὐδέν — lässt annehmen, dass jene Tradition schriftlich vorlag. Dies stimmt zu der weiteren Angabe des Clemens über eine Schrift παραδόσεις τοῦ Ματθίου.[1] Neben dieser Berufung auf Matthias steht

1) Vgl. Zahn, GK II, 755 ff. Zahn stellt sich unter dieser Schrift ein wirkliches Evangelium vor. Das dürfte aber nicht schon daraus folgen, dass Hippolyt inbetreff des daraus Mitgeteilten sagt, dass die Basilidianer damit auch dem Herrn Unwahres nachsagen. Denn dies fand in jedem Falle statt, auch dann, wenn Matthias seine Lehren erst vom auferstandenen Herrn empfangen hatte. Diese Vorstellung aber wird empfohlen 1. durch die Analogie andrer gnostischer Schriften, 2. durch die Person des Matthias, der erst nach der Auferstehung zum Apostel gewählt wurde, und 3. durch seine

aber die andere, dass nach Aussage der Basilidianer ihr Meister einen sonst unbekannten Glaukias, den Dolmetscher des Petrus, zum Lehrer gehabt habe (Clem. strom. VII, 17, 106). Streng hielten die Basilidianer auf Geheimhaltung der ihnen überlieferten Lehre. Sollen sie doch ihren Novizen ein fünfjähriges Schweigen auferlegt haben[1]; und wenigstens dies berichtet auch Irenäus als ihr Gesetz, sie sollten ihre Mysterien nicht aussprechen, sondern in Schweigen verborgen halten, denn nur einer von Tausenden und zwei von Zehntausenden könnten sie verstehen (I, 24, 6). Als hauptsächlicher Inhalt ihrer Geheimlehre ergiebt sich die Erkenntnis des höchsten Gottes, des Doketismus Christi und des Indifferentismus.

Nicht unbedeutend, aber teilweise schwierig sind die Angaben über die Tradition bei den Valentinianern. Vereinzelt bleibt die Angabe des Clemens strom. VII, 17, 106, Valentinus habe den sonst unbekannten Theodas, einen Bekannten des Paulus, gehört.[2] Aber wir wissen sonst, dass die Valentinianer ihre besondere Überlieferung auf die Apostel zurückgeführt haben. Auf ihre Vorstellung von jener Überlieferung scheint die Stelle Mc. 4, 10 ff. par. besonderen Einfluss gehabt zu haben. Da legt Jesus κατὰ μόνας den Jüngern das Mysterium des Gottesreiches dar, welches denen draussen nur in der unverständlichen Form der παραβολαί — eine Schatzkammer ohne Schlüssel — dargeboten wird. Die bezeichnenden Ausdrücke dieser Stelle kehren immer wieder. Die ganze Lehre des Erlösers wird aufgefasst als eine Summe von παραβολαί und αἰνίγματα, deren richtige Auflösung er nur denen, die es fassten, nämlich seinen

---

Nennung in der Pistis Sophia. Es ist nicht sehr wahrscheinlich, dass die Basilidianer bezw. der Verfasser sich darauf besannen, dass Matthias laut act. 1, 22 auch Zeuge des irdischen Lebens Jesu gewesen sei. In dieser Zeit hatte ja Jesus nach den Gnostikern nur parabolisch gelehrt; erst der Auferstandene enthüllte die Mysterien. Daher glaube ich in dem Evangelium κατὰ Ματθίαν bei Origenes (prooem in Luc., vgl. Zahn l. c. S. 627) nur eine auf Unkenntnis beruhende Ungenauigkeit sehen zu sollen. Warum nennt es sonst Clemens nur παραδόσεις?

1) Agrippa Castor bei Eus. IV, 7, 7. Über das Evangelium des Basilides s. nachher.

2) Doch bemerkt Tertullian de praescr. 32 allgemein, dass manche Häresieen audent interserere se aetati apostolicae. Zu Theodas vgl. Zahn, Forschungen III, 125 f., welcher es höchst wahrscheinlich macht, dass in Theodas der Theodotus der exc. ex Theod. wiederzuerkennen sei, dessen Überlieferungen die Valentinianer schriftlich fixiert hätten.

Jüngern oder einigen derselben, mitgeteilt habe.[1] Mancherlei Anzeichen machen es wahrscheinlich, dass man erst dem Auferstandenen diese Unterweisung beilegte, der noch 18 Monate lang mit seinen Jüngern verkehrt habe (Iren. I, 3, 2). Diese Überlieferung sollten nun wiederum die Jünger nicht offen und jedermann, sondern nur wenigen Zuverlässigen insgeheim anvertraut haben (Ir. III, 3, 1. Tert. de praescr. 25). Diese durch die viva vox mitgeteilte Tradition sei die Quelle der Wahrheit, ohne welche die Schrift nicht richtig verstanden werden könne.[2] Für das Vorhandensein dieser Tradition berief man sich — das ist höchst beachtenswert — wieder auf Schriftstellen, nämlich 1. Cor. 2, 6: Weisheit reden wir unter den Vollkommenen (Iren. III, 2, 1) oder auf 1. Tim. 6, 20. 2. Tim. 1, 14 (Tert. de praescr. 25). Auf diesem Wege sollte dann die apostolische Überlieferung ἐκ διαδοχῆς auch an einen Lehrer wie Ptolemäus gelangt sein (ep. ad Floram bei Epiphan. haer. 33, 7). Gerade dieser Brief ist geeignet, uns den wesentlichen Inhalt jener geheimen παράδοσις zu zeigen: es ist wiederum die Erkenntnis des höchsten Gottes, der über dem Weltschöpfer und Gesetzgeber steht, mit den Folgerungen, die sich daraus ergeben. Jedenfalls sehr frühe muss aber jene Sondertradition auch schon in Schriften niedergelegt worden sein, die man dann vielfach Aposteln zuschrieb. Das scheint schon Irenäus in ziemlichem Umfange vorauszusetzen.[3] Insbesondere wird hierher auch das evangelium veritatis zu rechnen sein (s. nachher).

1) Vgl. Iren. II, 27, 2 dicentes in absconso haec eadem salvatorem docuisse non omnes, sed aliquos discipulorum, qui possunt capere, et per argumenta et aenigmata, et parabolas (leg. fort. et argumenta = ὑποθέσεις per aenigm. et parab.) ab eo significata intelligentibus, vgl. I, 3, 1. III, 5, 1.

2) Iren. III, 2, 1. Treffend bemerkt Zahn, GK I, 723 f., dass von den hier aufgezählten Vorwürfen gegen die scripturae nur folgende auf Gnostiker gehen: quia varie sint dictae, et quia non possit ex his inveniri veritas ab his qui nesciant traditionem. Das varie = ποικίλως, πολυποικίλως (I, 4, 1, II, 25, 1) hat den Sinn von vieldeutig. Vgl. noch Origenes in Ezech. II, 5 audi haereticos quomodo traditionem apostolorum habere se dicunt.

3) I, 20, 1 πρὸς δὲ τούτοις ἀμύθητον πλῆθος ἀποκρύφων καὶ νόθων γραφῶν ἃς αὐτοὶ ἔπλασαν παρεισφέρουσιν εἰς κατάπληξιν τῶν ἀνοήτων καὶ τὰ τῆς ἀληθείας μὴ ἐπισταμένων γράμματα. Auch diese Stelle scheint mir insofern nicht richtig verstanden zu sein, als man ihre Begrenzung übersieht (Zahn I, 746). Es handelt sich nämlich dort, in cap. 19. 20 (Mass.), nicht um Schriftbeweis im allgemeinen, sondern um den Beweis für den einen Satz, dass der höchste Gott bis auf Christus unbekannt und erst durch ihn offenbart worden sei. Dafür bringt Irenäus zuerst I, 19 ihren alttestamentlichen, dann I, 20, 2 den

Eng verwandt mit den Valentinianern ist die ophitische Gnosis. Nach ihr sind die Jünger bis nach der Auferstehung über das Wesentliche an Christus in Unwissenheit geblieben. Nach seiner Auferstehung aber habe Jesus noch achtzehn Monate bei den Seinen verweilt et paucos ex discipulis suis, quos sciebat capaces tantorum mysteriorum, docuit haec (Iren. I, 30, 14). Als Inhalt dieser Belehrungen erscheint vor allem die Erkenntnis, dass in der Taufe der Christus mit Jesus sich vereinigt habe, und dass Jesus nicht in einem kosmischen Körper auferstanden sei.

Die Kainiten glaubten in dem Evangelium des Verräters Judas seine Erkenntnis, die er vor allen andern vorausgehabt habe, schriftlich zu besitzen (Iren. I, 31, 2).

Auch bei den Naassenern Hippolyts gilt durchweg ihre Erkenntnis als das κρύφιον καὶ ἄρρητον μυστήριον (ref. V, 7 p. 140; 8 p. 158). Ihre Mysterien leiteten sie von Jakobus, dem Bruder des Herrn her, der sie der Mariamne mitgeteilt habe (ref. V, 7 a. A.). Hippolyt giebt die Hauptstücke daraus an: Aufschlüsse über den höchsten Gott, den zu erkennen der Anfang der Weisheit sei. Er sei aber dreiteilig nach bekanntem Schema, und die drei Menschen in Jesu hätten ein jeder in seiner Weise zu dem ihm entsprechenden Geschlechte geredet. Daneben beriefen sie sich auf apokryphe Evangelien (l. c. V, 7 p. 136. 140).

Besonders lehrreich ist die in koptischer Sprache erhaltene Quellenliteratur aus gnostischen Kreisen.[1] Da erhalten wir ein an-

---

Beweis aus den Evangelien bei; zwischeneingeschaltet (nach der Erwähnung von Daniel) ist obige Bemerkung. Also gerade jenen gnostischen Cardinalsatz belegten sie mit solchen Schriften. Da es aber Gnostiker sind, wird man schwerlich an Schriften, die alttestamentlichen Verfassern untergeschoben waren, denken dürfen, sondern an gnostische Fälschungen mit apostolischen Titeln. Über das andere Missverständnis, dass diese Angabe nur auf die Marcosier und nicht mindestens auf alle Valentinianer gehe, s. o. S. 350. Dagegen kann ich weder bei Clemens Alex. strom. VII, 16, 99, noch bei Origenes ep. ad Gregor. 2 (L. XVII, 51) mit Zahn I, 129 eine Beziehung auf gnostische Schriften entdecken; wohl aber gedenkt ihrer (so auch Zahn l. c.) noch Tertullian unter Hervorhebung ihres Geheimcharakters: ipsum sermonem dei — vel stilo (Marcion), vel interpretatione corrumpens (Valentin), arcana etiam apocryphorum superducens, blasphemiae fabulas, de res. 63; vgl. de praescr. 25 f. das occultum evangelium.

1) Pistis Sophia ed. Schwartze-Petermann; die von C. Schmidt veröffentlichten Gnostischen Schriften in koptischer Sprache TU VIII, 1. 2,

schauliches Bild von Form und Inhalt der gnostischen Geheimtradition. Zwölf Jahre bleibt hier der Auferstandene noch auf Erden, um seinen erwählten Jüngern die Geheimnisse des Himmelreichs zu erschliessen. Sie bestehen in theoretischen und praktischen Belehrungen über den Stufenplan des Weltalls, und über die Weihen, die nebst der Erkenntnis den Durchgang durch die niederen Sphären und den Eingang ins Himmelreich ermöglichen. Philippus, Thomas und Matthäus (wahrscheinlich richtiger Matthias) zeichnen diese Lehren auf und erscheinen somit als die apostolischen Träger dieser Überlieferung, deren Geheimhaltung streng eingeschärft wird (vgl. C. Schmidt l. c. S. 326 f. 468).

Diese Angaben der verschiedenen gnostischen Parteien bezw. über sie weisen, zumal für die bedeutendsten derselben, gemeinsame Grundzüge auf. Darnach haben die Gnostiker neben und ausser dem, was sie mit den Katholikern gemeinsam haben, nämlich dem gemeinen Christenbekenntnis und der alt- und neutestamentlichen Schrift, noch einen Sonderbesitz, eine geheime, der grossen Menge unbekannte Überlieferung. Aber diese Überlieferung soll auch apostolisch sein. Sie scheint vor allem an die Namen solcher Apostel geknüpft worden zu sein, von denen man sonst keine Hinterlassenschaft hatte. Den Inhalt dieser Überlieferung bildeten die Glaubenssätze, Lebensregeln und Weihen, durch die sich die Gnostiker über die Gemeinchristen, die Psychiker, erhaben wussten, nämlich die Erkenntnis eines höchsten Gottes über dem Weltschöpfer, das Verständnis der zusammengesetzten Person des Erlösers, die gesetzesfreie Sittlichkeit und die Kenntnis der zauberhaften Weihen, Riten und Formeln, die den Eingang in die höchste Sphäre des Seins vermitteln sollten. Nirgends stellt sich diese Überlieferung in der Gestalt einer Formel dar, sondern in ausgedehnten Lehren, die dann in angeblich apostolischen Schriften niedergelegt wurden. Es verhält sich aber nicht so, als ob diese apostolische Geheimüberlieferung bei den Gnostikern an der Stelle dessen gestanden hätte, was die Katholiker als die öffentliche Überlieferung der Apostel besassen und schätzten, so dass also etwa ihre besonderen evangelischen Schriften als die authentischen denen der Kirche gegenübergestellt und letztere verworfen worden wären. Diese Vorstellung von der Sache ist schon durch unsre bisherigen Ergebnisse widerlegt.

---

sowie derselbe, ein vorirenäisches gnostisches Originalwerk in koptischer Sprache, Sitzungsber. der Berliner Akademie, 1896, S. 839 ff.

Aber auch so werden wir es uns nicht zu denken haben, als hätten sie ihre Sonderschriften, um mich einmal anachronistisch auszudrücken, ihrem neuen Testamente angebunden, so dass also z. B. die Valentinianer im Unterschiede von der Kirche ein neues Testament mit fünf Evangelien gehabt hätten, nämlich ausser unseren vier noch ihr evangelium veritatis, das Irenäus III, 11, 9 erwähnt.[1] Dagegen spricht schon, dass Irenäus von ihm sagt, dass es in gar nichts den apostolischen Evangelien ähnlich sei, ferner, dass er bei Darstellung des gnostischen Schriftbeweises nie eine Stelle aus demselben bringt, während man doch nach jener Ansicht annehmen müsste, dass dies Ev. einen sehr breiten Raum darin eingenommen habe; vor allem aber dieses, dass jene Schrift neben die vier kirchlichen Evangelien als fünftes gestellt, den Gnostikern gar nicht hätte leisten können, was sie leisten sollte; denn sie wäre von jenen ebenso erdrückt worden, wie z. B. ein neben sie tretendes Egyptervangelium.[2]

Denn auch die Vorstellung, dass die kirchlichen Evangelien, z. B. das des Johannes, den Gnostikern als „minder zuverlässig“, als nicht durchaus wahr und lauter gegolten hätten, widerstreitet allem, was wir über ihre Schätzung jener Evangelien wissen. Und man wird nicht recht daran gethan haben, den Titel evangelium veritatis in diesem Sinne zu verstehen. Denn unmöglich ist es, dass die Valentinianer damit die kirchlichen Evangelien als Lügenevangelien hätten hinstellen wollen, weder mit Bezug auf ihre historische Zuverlässigkeit, noch auch mit Bezug auf das in ihnen enthaltene Evangelium.[3] Wir ersehen vielmehr aus dem valentinianischen

---

1) Dies und das Folgende auch gegen Zahn I, 748 ff.

2) Auf die Frage nach dem Ev. des Basilides möchte ich nicht näher eingehen. Jedenfalls kann man daraus nichts folgern, was sich nicht mit unsrer Ansicht von der Sache vereinbaren liesse. Ich meine den Agrippa Castor bei Eus. IV, 7, 7, wenn man die Stelle vollends mit den Angaben des Clem. vergleicht, dahin verstehen zu müssen, dass Basilides 24 Bücher von Kommentaren über das Evangelium, welches kein anderes als das vierteilige kirchliche sein dürfte, geschrieben und dabei seine gnostischen Geheimnisse angebracht hat. Was Origenes hom. 1 in Luc., übersetzt von Hieronymus, von einem Ev., das Basilides geschrieben und nach sich benannt habe, mitteilt, wird jenen Nachrichten gegenüber zurückstehen müssen.

3) Man wird sich besonders ganz von der modernen Idee loszumachen haben, als ob die Valentinianer historische Einwendungen gegen die Kirchenlehre gemacht hätten.

Systeme, besonders deutlich aus dem Briefe des Ptolem. ad Floram, dass der Begriff ἀλήθεια in jenem Titel des Evangeliums nicht zu ψεῦδος, sondern offenbar zu εἰκόνες καὶ σύμβολα im Gegensatze steht. Den Evangelien, die die Wahrheit in Bild und Gleichnis verhüllt zeigen, tritt gegenüber das eine enthüllte Evangelium, das den Schleier von dem Bilde der Wahrheit aufhebt und sie in ihrer eigentlichen Gestalt und reinen Wirklichkeit zeigt. Nur wenn so gegenübergestellt den anderen Evangelien, kam „das Evangelium der Wahrheit“ zur Geltung, als dessen Inhalt wir uns eben jene gnostischen Geheimnisse zu denken haben, die Irenäus im ersten Buche beschreibt.[1]

Das Bild also, welches wir aus den Quellen zu erkennen meinen, ist folgendes: die Gnostiker haben die öffentliche schriftlich-mündliche Überlieferung der Kirche in Geltung gelassen, ihr Vorhandensein durch die Entgegenstellung ihrer Geheimüberlieferung indirekt anerkannt, ihren apostolischen Charakter formell nicht geleugnet, aber sie haben sie entweder auf Unverstand der Jünger (so Ophiten Iren. I, 30, 13), oder auf Missverstand ihrer Hörer (Tert. de praescr. 27) oder darauf zurückgeführt, dass die Apostel sich der niederen Fassungskraft der Psychiker anbequemten (Ir. III, 3, 1. 5, 1). Letzteres war besonders die Auskunft der Valentinianer. Sie waren damit vollständig dessen überhoben, sich mit der gemeinkirchlichen Unterweisung kritisch auseinanderzusetzen. Dieselbe wurde als Bild und Symbol, als Gleichnis und Rätsel beurteilt. Sie war nicht falsch, noch viel weniger waren das die Schriften, an die sie sich hielt; aber das kirchliche Schriftverständnis blieb nur an der Schale haften, wie das die Art der ungebildeten Masse ist; den süssen Kern herauszubrechen, das vermochte nur der Gnostiker. Das Mittel dazu bot ihm seine Geheimüberlieferung. Oder, um die Sache noch etwas anders auszudrücken: die öffentliche apostolische Überlieferung, wie sie im gewöhnlichen Christenbekenntnis, vor allem aber in apostolischen Evangelienschriften und Briefen vorlag, und die nicht öffentliche, gnostische Überlieferung wurden in solch ein Verhältnis zu einander gesetzt, dass jene den heiligen, aber unverständlichen Text in chiffrierter Schrift darstellte, während letztere den Schlüssel

---

1) Man beachte auch, welche Rolle die ἀλήθεια beim Valentinianer Marcus spielt, aus deren Munde er die tiefsten Geheimnisse hört (Iren. I, 14, 3 a. E. 4).

dazu enthielt, aber eben deshalb nicht zugleich mit jener, sondern nur den Würdigen mitgeteilt wurde.[1]

Die Gnostiker haben daher als autoritative Grössen zwei mit ihren Gegnern gemeinsam gehabt, nämlich die alt- und neutestamentliche heilige Schrift und das schlichte Christenbekenntnis, welches die Hauptstücke des in der Schrift bezeugten Glaubens umfasste, und ein Stück vor ihnen voraus, ihre Sonderüberlieferung. Verhält es sich so, dann müssen in den gnostischen Systemen in der That sich diese drei Bestandteile herauslösen lassen. Und das ist wirklich der Fall.

Ich greife hier das von Iren. I, 30, 1 ff. geschilderte ophitische System heraus, um es etwa mit der praedicatio ecclesiastica des Origenes, die uns als Typus der regula fidei gelten kann, zu vergleichen (vgl. S. 96 ff.). Genau wie jener mit der Schöpfung anfängt, dafür die Genesis ausbeutet und auch das übrige alte Testament umspannt, so ists auch hier. Das System beginnt mit dem pater omnium. Dann werden die Elemente und das Chaos genannt, und es heisst: τὸ πνεῦμα — τοῖς στοιχείοις ἐπιφέρεσθαι (gen. 1, 2, LXX dasselbe Verbum). Dann wird die Schöpfung weiter ausgeführt, doch so, dass immer die biblische Grundlage durchschimmert; weiter kommt die Schlange im Paradiese vor (I, 30, 5), und wird die Schöpfung des Menschen erzählt, dabei gen. 1, 26 zitiert und die Einhauchung des Lebensodems, gen. 2, 7, verwendet (30, 6). Nun wird erzählt, wie Eva und Adam durch eine Schlange verführt wurden, von einem Baume zu essen, von dem Gott ihnen geboten hatte, nicht zu essen. Durchs Essen erlangten sie die Erkenntnis. Darauf seien sie aus dem Paradiese verstossen worden. Jetzt erkannten sie, dass sie nackt waren, zeugten Kain und Abel; jener ermordete diesen, dann ward Seth geboren. Weiter wird von der

---

1) Ich glaube, dass auch religionsgeschichtliche Analogieen (z. B. die jüdische Kabbala) diese Auffassung empfehlen. Eine vorzügliche Analogie zu der jenen Geheimschriften angewiesenen Stellung bietet das Bibelverzeichnis im 85. der apostolischen canones, welches an die ntl. Schriften die zwei Briefe des Clemens und die ebenfalls ihm zugeschriebenen apost. Constitut. anschliesst, aber dazu die Bemerkung macht: ἃς οὐ χρὴ δημοσιεύειν ἐπὶ πάντων (= öffentlich in der Kirche vorlesen) διὰ τὰ ἐν αὐταῖς μυστικά. Genau so dürften die Gnostiker von ihren Geheimschriften gesprochen haben, und damit auch dem Einwande begegnet sein, dass sie nicht öffentlich in der Kirche gelesen würden.

Sintflut und Noahs Errettung in der Arche erzählt, von der Erwählung Abrahams, der Ausführung Israels aus Ägypten durch Moses, von Gesetz und Propheten und deren Weissagungen (30, 9—11).

Von da wird der Übergang zur neutestamentlichen Zeit und so zum zweiten Glaubensartikel gewonnen. Die προβολή zweier Menschen wird vollzogen, des einen de sterili Elizabeth, des andern ex Maria virgine. Jener heisst Johannes und bereitet vor den baptismus poenitentiae. Und nun kommt weiter unter ausführlicher Bezugnahme auf die evangelische Erzählung die Geschichte Jesu mit all' ihren wunderbaren Thatsachen bis zum Sitzen zur Rechten. Das haben wir schon früher angeführt, um zu zeigen, wie hier Gang und Wortlaut des gemeinen Bekenntnisses hervortreten. Eingeschaltet ist darin auch ein paulinisches Zitat 1. Cor. 15, 50: die Jünger hätten geglaubt, er sei in einem weltlichen Körper auferstanden ignorantes, quoniam caro et sanguis regnum dei non apprehendunt. Das Ganze schliesst mit einem Hinweise auf das Weltende.

Hieran haben wir ein Beispiel für das, was Irenäus die ὑποθέσεις oder regulae der Gnostiker nennt. Sind auch überall die gnostischen Sonderideen dazwischengeflochten, so ist doch die grosse Übereinstimmung mit der gemeinkirchlichen Lehre nicht zu verkennen, insbesondere nicht, in welchem Umfange hier dieselben Schriften zu Grunde liegen, die auch die Kirche anerkannte.[1] Der unvokalisierte Text ist sozusagen hier wie dort der gleiche, aber Vokalisation und Interpunktion machen etwas anderes daraus. Nun ist aber dieses Beispiel nicht ein solches, das sich von andern gnostischen Darstellungen sonderlich unterschiede, sondern darf für typisch gelten. So kann es uns zur Veranschaulichung dienen, wenn wir aus diesen gesamten Darlegungen nunmehr die abschliessenden Konsequenzen ziehen.

Wir werden sagen dürfen: die Gnostiker haben weder das gemeinchristliche Bekenntnis des apostolischen Glaubens, noch die alt- und neutestamentliche Schrift als ihre Spezialität geltend gemacht. Sie haben beides an sich nicht angetastet, sondern als ein Gemeingut für sich und ihre Gegner behandelt. Dass sie irgendwelche

1) Wenn nur an einer Stelle die paulinischen Briefe angezogen sind, so ist das durch die Auswahl des Gebotenen veranlasst, und auch eine einzige Stelle beweist hier genug, vgl. Iren. V, 9, 1. Eine Spur des Johannesevangeliums meine ich in 30, 13 zu erkennen; denn das dort Gesagte scheint mir von Iren. als allegorische Auslegung zu Joh. 3, 29 verstanden zu sein.

kritische Massnahmen an diesen beiden Grössen vorgenommen hätten, ist unerweislich.[1] Sie selbst haben sich in diesem Punkte nichts Schöpferisches beigelegt.

Dagegen behaupteten sie an ihrer apostolischen Geheimüberlieferung ein heiliges Sondereigentum gegenüber der Kirche der Psychiker zu besitzen. Auch hierin behaupteten sie freilich nicht schöpferisch zu sein. Aber den Unterschied zwischen sich und den Kirchlichen leiteten sie aus diesem Besitze her.

Wie haben wir über diesen Thatbestand zu urteilen? Wie steht es zunächst mit der Geheimüberlieferung? Uns interessiert hier nicht die Herkunft der Stoffe, die sie mit jenem Titel deckten. Dass dieselben aber gegenüber dem geschichtlich bezeugten apostolischen Christentume Neuerungen gewesen sind, dürfte nicht im Ernste bezweifelt werden. Dies verrät sich, wie Irenäus bereits hervorhob, schon dadurch, dass jene Überlieferung als geheime bezeichnet wurde, ferner auch dadurch, dass man sie zumeist solchen apostolischen Männern zuschrieb, deren Personen in der öffentlichen Überlieferung keine besondere Rolle spielten, und endlich dadurch, dass die betreffenden Lehren, soviel wir wissen oder vermuten dürfen, fast immer erst von dem auferstandenen Christus und seinen Mitteilungen hergeleitet wurden. Hier allein fand man den verhältnismässig leeren Platz, den man mit den Belehrungen über die Mysterien des Gottesreiches ausfüllen konnte (vgl. act. 1, 3). Was wir aber von solchen gnostischen Originalschriften kennen, das bestätigt es nur, dass wir hier die gröbsten Fälschungen oder Dichtungen vor uns haben, mag immerhin hie und da einmal ein Stück frei umlaufender Überlieferung mit verwertet worden sein.

Mit diesem Ergebnis ist eigentlich schon präjudiziert über die Frage, ob die Gnostiker inbezug auf die beiden andern Stücke schöpferisch thätig gewesen sind. Das ist schon deshalb nicht anzunehmen, weil diese ja nicht zur Geheimüberlieferung gerechnet wurden. Damit ist nämlich seitens der Gnostiker selbst zugestanden, dass sie schon bisher als öffentliche Überlieferung vorhanden waren. Zugleich haben die Gnostiker dadurch, dass sie auf ihre geheime Überlieferung sich beriefen, ihrerseits die öffentliche heilige

---

1) Willkürliche Textrezensionen sind freilich genug vorgekommen, aber ebenso auf der Gegenseite. In einem Falle z. B. (Joh. 1, 13) mussten sich die Valentinianer sogar wegen der richtigen Lesart (plur., nicht sing.) verklagen lassen (Tert. de carne Chi. 19).

Schrift und damit das öffentliche Kerygma für unzulänglich erklärt, um aus ihnen die volle Wahrheit zu schöpfen. Wie sollten sie dann auf diesem Gebiete etwas geschaffen haben?

Aber stellen wir doch noch die Frage besonders, zunächst für das apostolische Bekenntnis. Haben die Gnostiker es geschaffen, und können sie es geschaffen haben? Sie sind allerdings damit fertig geworden und haben es sich zurechtgelegt. Ferner ist auch gewiss, dass die blosse Formel, von ihrem Schriftgrunde, auch nur dem alttestamentlichen, losgelöst noch einen weiten Spielraum für das Verständnis offen liess. Aber doch wird man sagen dürfen: die Valentinianer hätten sich diese Formel nicht geschaffen, wenn sie von sich aus zur Aufstellung eines christlichen Bekenntnisses geschritten wären. Schon der schlichte Wortlaut des Symbols widerstrebte ihren Gedanken, und es bedurfte, wie wir sahen, der kühnsten Umdeutungen und willkürlicher Ausrenkung seiner Glieder, um es nur irgendwie mit den gnostischen Anschauungen in Einklang zu setzen. Wie ungezwungen und willig bot sich dagegen jenes Bekenntnis einem Irenäus oder Tertullian als ein Schema für ihre Glaubensüberzeugungen dar. Sie hätten es sich selber neu bilden müssen, wäre es ihnen nicht schon überliefert gewesen. Da nun dies für die Gnostiker nicht gilt, so müssen sie das von ihnen bezeugte Bekenntnis notwendig schon vorgefunden haben.

Dasselbe Ergebnis stellt sich für das neue Testament heraus, und beide bestätigen einander. Kann man wirklich angesichts der vorhandenen Thatsachen meinen, die Gnostiker könnten das neue Testament geschaffen oder wenigstens zuerst die apostolischen Briefe kanonisiert haben? Irenäus und nicht minder Clemens schildern in der That richtig, welche Zerreissungen und Verdrehungen, welches Übermass allegorischer Willkür, welch gewaltsame Deutungen die Gnostiker nötig hatten, um sich mit den kirchlichen Evangelien und Briefen wenigstens in scheinbaren Einklang zu setzen. Man lese als Beispiel dafür nur etwa die Auslegung, die Ptolemäus von dem Prologe des vierten Evangeliums giebt (I, 8, 5), wo er gleich im ersten Verse drei göttliche Wesen findet, den Vater, Gott, dann den Sohn, d. i. die ἀρχή, und drittens den von diesem hervorgebrachten λόγος, durch den die späteren Äonen entstehen. Welche Mühe muss er aufwenden, um seine Gedanken diesem Texte zu entlocken, den doch viele Theologen noch heute für halbgnostisch halten. Nicht besser machte man es mit Paulus, wenn man z. B. Eph. 3, 21 die

himmlischen Äonen oder in der ἀπολύτρωσις, deren er gelegentlich gedenkt, jenes gnostische Sakrament wiederfinden wollte. „Die gnostische Exegese erscheint daher als eine dogmatische im üblen Sinne des Wortes; sie ist baar aller Rücksicht auf den Schriftzusammenhang und frei von jeder Ehrfurcht gegen den wohlverbürgten Wortlaut. Sie zündet ein Feuer an aus den Trümmern der Schrift, das Rauch, aber kein Licht bringt" (Heinrici l. c. S. 61).

Wie sollten aber die Gnostiker aus freien Stücken darauf verfallen sein, aus Schriften ihre Lehre zu beweisen, die ihnen so augenscheinlich entgegen waren? Warum setzten sie nicht ohne weiteres ihre gnostischen Lehrschriften in Geltung, wo ihre Gedanken eigentlich und unverhüllt ausgesprochen waren? Wozu verschwendeten sie so viel Mühe an widerstrebende Texte? Dafür giebt es nur eine Erklärung. Jene apostolischen Schriften müssen damals bereits in der Christenheit in solcher Geltung gestanden haben, dass die Gnostiker nicht um sie herumkonnten, dass sie, deren geistige Heimat wo anders lag, doch vor diesen Schriften ihre Sache führen mussten, wenn sie anders ihren christlichen Charakter wahren wollten.

Wir können diese Beweisführung auch noch von einem allgemeineren Gesichtspunkte aus unterstützen. Der Umstand, dass die Gnostiker überhaupt auf das N. T. eine Interpretationsweise anwenden, die von jeder Erfassung des geschichtlichen Sinnes absieht und den Text als heilige Hieroglyphe behandelt, beweist schon, dass sie das N. T. nicht geschaffen haben. Vielmehr setzt jene von ihnen geübte Methode schon eine geraume Zeit voraus, wo die betr. Schriften erst einmal nach ihrem eigentlichen Verstande eine Autorität waren. Denn die allegorische Auslegung macht sich immer erst an schon geheiligte Texte, wie der Epheu erst später um die feste Mauer sich rankt.

Indessen hat der Irrtum, dem wir hier entgegengetreten sind, als ob die Gnostiker ein apostolisches Bekenntnis und ein apostolisches N. T. geschaffen hätten, doch einen gewissen Schein der Berechtigung, und nur wenn wir diesen anerkennen und ihn zugleich erklären, dürfen wir hoffen, unser Ergebnis sichergestellt zu haben. Zunächst nämlich ist es richtig, dass wirklich die Gnostiker sich als erste auf die kirchliche Lehrüberlieferung, insbesondere auf das Bekenntnis berufen und an ihm ihre Lehre zu legitimieren versucht haben.[1]

1) Vgl. die hiermit verwandte Äusserung Ritschls, Entstehung der alt-

Doch tritt das im Ganzen zurück gegen das andere, dass in der That bei den Gnostikern zuerst ein ausgeführter neutestamentlicher Schriftbeweis vorliegt. Sie waren die ersten wissenschaftlichen Exegeten; aus ihren Kreisen sind die ersten Kommentare zu ntl. Schriften hervorgegangen. Mit Recht hat Harnack darauf hingewiesen.

Aber daraus folgt nur nicht, dass sie das N. T. geschaffen haben; und wenn die gleichzeitigen kirchlichen Schriftsteller die ntl. Aussagen, die bei ihnen reichlich vorkommen, nicht gegen die eigenen scharf abgrenzten, wie die Gnostiker, sondern sie darein verflochten, so folgt daraus nicht, dass sie ein N. T. noch gar nicht besessen oder die apostolische Literatur minder geschätzt haben, als jene. Vielmehr beweist letzteres nur, dass man sich mit dem Inhalt der apostolischen Schriften noch eins wusste, dass man, so zu sagen in ihnen stehend, gar nicht das Bedürfnis empfand, die eigenen Aussagen mit den apostolischen zu konfrontieren oder zu vergleichen: man hatte ein durch und durch positives Verhältnis zu ihnen und meinte, sich in völliger Harmonie mit ihnen zu befinden. Dagegen haben die Gnostiker zum ersten Male den Widerspruch zwischen überliefertem kirchlich-apostolischen und „modernem“ Christentume empfunden. Sie standen ihren Mitchristen fremd gegenüber und damit auch der Auffassung, die jene vom apostolischen Evangelium hatten. Diese Entfremdung veranlasste sie, die apostolischen Schriften sich selbst und ihrem modernen Christentume, und dieses wiederum jenen gegenüberzustellen, um es an ihnen zu messen und zu bewähren. Das bisher naiv Verbundene trat für ihr Bewusstsein auseinander. Auch hier kam man aus dem früheren Zustande paradiesischer Unschuld erst durch einen Fall in der eigenen Welt des Christentums zur Erkenntnis von Gut und Böse.[1] Um deswillen aber bildet die unleugbare Thatsache, dass bei den Gnostikern zuerst ein ntl. Schriftbeweis, d. h. statt des einfältig positiven ein kritisches, reflektiertes Verhältnis zum N. T. wahrzunehmen ist, keine Wider-

---

katholischen Kirche, 2. Aufl. S. 339: Und zwar sind die Gnostiker die ersten, welche das Prinzip der Tradition für die von ihnen prätendierte Erkenntnis geltend machen, obgleich sie dadurch verraten, dass sie wirklich nicht einen Boden echter Überlieferung einnehmen.

1) Als ein solcher Fall stellt sich der Gnostizismus dar. Dass dieser Gedanke nichts mit der bekannten Theorie Thierschs gemeinsam hat, möchte ich bemerken.

legung, sondern vielmehr eine Bestätigung unseres Satzes, dass das N. T., welches bei den Gnostikern allerdings vorhanden ist, doch nicht ihre Schöpfung sein kann.

Wir dürfen also unser Ergebnis dahin zusammenfassen: da die Gnostiker das neue Testament, wie das gemeine Taufbekenntnis einerseits schon haben, andrerseits beides nach äusseren Zeugnissen nicht geschaffen haben und aus inneren Gründen auch nicht geschaffen haben können, so folgt, dass das neue Testament und das Taufbekenntnis älter sind, als der Gnostizismus. Beide sind vorgnostisch und also auch vorkatholisch.

Obgleich nun dieser Satz nicht ausser Zusammenhang mit allen bisherigen Ausführungen verstanden werden kann und soll, so will ich ihn doch nochmals gegen gewisse naheliegende Missverständnisse verwahren. Der Satz soll nicht besagen, die Gnostiker hätten ein neues Testament von meinetwegen 24 Schriften, nicht mehr und nicht weniger, gehabt, von denen jede als inspiriertes Gotteswort gegen alle übrige Literatur strengstens abgegrenzt gewesen wäre, und es heisst nicht, die Gnostiker hätten ein Symbol gehabt, dessen Wortlaut von A bis Z so fest und unverbrüchlich war, wie etwa der der nicänischen Formel. Sondern der Satz soll nur besagen, dass in dem Sinne und Umfange, wie Irenäus beide Grössen hat und kennt, auch die Gnostiker, seine Gegner, sie schon gehabt haben. Allgemein spricht man bei Irenäus und Tertullian von ihrem neuen Testamente. Wenn man aber „unter dem N. T. eine festgeschlossene und in allen ihren Teilen gleichwertige Sammlung aller für echt gehaltenen Schriften der Apostel, d. h. der Urapostel und des Paulus versteht", so hat nicht bloss Clemens Alex., sondern haben auch Irenäus und Tertullian ein solches noch nicht besessen.[1] Auch ihr N. T. war noch keine geschlossene Sammlung nach strengstem Begriffe. Und das Gleiche gilt, wie wir früher gesehen haben, für das Bekenntnis. Dass schon Irenäus eine „geschlossene" und nun gar die altrömische Formel in Geltung gesetzt habe, dafür wird man den Beweis wohl stets schuldig bleiben. Irenäus und auch Tertullian kennen nicht eine bis aufs Jota und Pünktchen bestimmte Bekenntnisformel. Folglich dürfte man hier nicht um den Begriff des „mehr oder minder Geschlossenen" herumkommen. Dann aber wird

---

1) Gegen Harnack I, 358.

man sich auch nicht mehr sträuben dürfen, diesen von Th. Zahn mit Recht verwendeten Begriff für den damaligen Stand des neuen Testamentes zuzulassen, denn nur er entspricht den Thatsachen.[1] Das Dilemma, das Harnack ausdrücklich oder stillschweigend immer stellt: entweder eine bis auf den letzten Buchstaben genau bestimmte Autorität oder autoritätslose Freiheit ist sowohl an sich, als besonders in seiner Anwendung auf die hier vorliegenden Fragen schwerlich berechtigt. Wir haben seinerzeit dargethan, wie die antignostischen Väter ihre regula fidei als den einen, unwandelbaren Massstab bezeichnet und gebraucht haben, obgleich weder ihr Taufbekenntnis überall den protokollarisch gleichen Wortlaut hatte, noch ihr neues Testament bis aufs einzelnste genau dieselben Schriften umfasste. Aber die Hauptbücher hier und die Hauptstücke dort waren doch dieselben.

Nicht mehr, aber auch nicht weniger muss auch für die Gnostiker behauptet werden. Sie stehen in dieser Hinsicht mit der Grosskirche zusammen dem Marcionitismus gegenüber. Dagegen behaupten wir nicht, dass unser heutiges N. T., d. h. das N. T., wie es seit Ausgang des 4. Jahrh. seine endgiltige Gestalt allmählich gewonnen hat, schon von den Gnostikern gebraucht worden sei; wir ziehen nur daraus, dass Jac., Jud., 2. Petr. und andere nachmals ntl. Schriften bei ihnen, soviel wir wissen, nicht in Gebrauch waren, nicht die Folgerung, sie hätten überhaupt noch gar kein N. T. gehabt, gerade so wenig als wir von ihnen und der Kirche jener Zeit behaupten, sie hätten noch kein Apostolikum gehabt, weil sie nicht gerade den Text unsers Glaubensbekenntnisses gehabt haben. Dass wir damit nicht einem willkürlichen, modernen, sondern dem echten geschichtlichen Sprachgebrauche folgen, werden wir noch bei der Besprechung Marcions rechtfertigen.

Aus dem Gesagten folgt, dass wir im einzelnen auch nur für diejenigen ntl. Schriften, die wir bei den Gnostikern als heilige und apostolische im Gebrauche finden, vorgnostischen Ursprung als erwiesen ansehen. Für die andern beweist das N. T. der Gnostiker natürlich direkt nichts. Indessen ist es schon nach dem Bisherigen für ausgeschlossen zu halten, dass das geringe plus, welches das spätere kirchliche N. T. gegenüber dem uns bekannten gnostischen N. T. aufweist, sich von daher erkläre, dass man kirchlicherseits

1) Gegen Harnack, Das N. T. um das Jahr 200, S. 18.

gegen die Gnosis noch (pseud)apostolische Schriften fabriziert oder ältere Schriften zum Zwecke der Kanonisierung dazu umgestempelt habe. Soweit Irenäus in Betracht kommt, würde man versuchen müssen, zu allererst für 2. Joh. und für den Pastor Hermae zu beweisen, dass sie gegen die Gnostiker gefälscht oder kanonisiert worden seien, denn wo er überhaupt diese Schriften anführt, geschieht es ganz direkt gegen Gnostiker.[1] Gerade aber bei diesen Schriften dürfte sich herausstellen, wie unbegründet jene Hypothese ist.

Genau die gleichen Sätze gelten, wie schon angedeutet, mutatis mutandis für das Taufbekenntnis.

Um auf diese Ergebnisse die Probe zu machen, stellen wir zuletzt noch die beiden Fragen, was die Kirche nach unsern Voraussetzungen gegen den Gnostizismus hätte thun müssen, und was sie wirklich gethan hat. Durch diese Erörterung werden wir wieder an den Anfang unserer Darstellung zurückgeführt und gewinnen den Anschluss an die von dort ausgehende Entwickelung, sowie das volle Verständnis für jenen Anfang.

Wir stellen zuerst den Satz auf: die Kirche kann nicht erst gegen den Gnostizismus, oder gar seinem Vorgange mit Widerstreben folgend, ihr neues Testament gebildet haben. Das wäre ein Schlag ins Wasser gewesen; die feindliche Hauptfestung befand sich anderswo.

Zweitens aber ist mit besonderem Nachdrucke geltend zu machen, dass die Kirche auch nicht im Gegensatze zum Gnostizismus das Taufbekenntnis geschaffen haben kann. Auch dieses verhielt sich indifferent zu dem Gegensatze, soweit es Formel war. Daher konnte die Kirche weder von der einen noch von der andern „Schöpfung" sich irgendwelchen Erfolg versprechen.

Was die Kirche nötig hatte, war zunächst dies, sich der dritten Grösse, der apostolischen Geheimüberlieferung, soweit sie mündlich oder schriftlich in Geltung gesetzt wurde, zu erwehren. Und das hat sie auch gethan. Dabei ist aber ihr Verfahren höchst bemerkenswert. Soweit Schriften in Betracht kamen, hat man nämlich kein Bedürfnis ausführlicher kritischer Widerlegung der betr. Machwerke empfunden. Dieser Arbeit hätte man sich aber nicht entziehen können, wenn jene zahlreichen Schriften mit apostolischen

---

1) Betr. Hermas vgl. S. 97 Anm. 1; 2. Joh. wird zitiert I, 16, 3. III, 16, 8.

Namen nur irgendwelche geschichtliche Beglaubigung für sich gehabt hätten und wirklich die Gefahr gewesen wäre, dass sie an den „Kanon“ angeschlossen würden. Statt dessen bezeichnet Irenäus die betreffenden Schriften ohne weiteres als eigene moderne Machwerke der Gnostiker und thut sie, wie z. B. das valentinianische evangelium veritatis, mit einer kurzen Bemerkung ab.[1] Ja er nimmt sie geschichtlich so ganz und gar nicht ernst, dass er ihren Inhalt einfach als eine Darstellung der gnostischen Sondergedanken verwertet.[2] Clemens Alex. aber bemerkt gegen die Basilidianer, die sich auf die Überlieferung des Apostels Matthias beriefen, dass wie die Lehre, so die Überlieferung aller Apostel nur eine gewesen sei (strom. VII, 17, 108). Ob nun diese Überlieferung des Matthias schriftlich vorlag oder nicht, so sollte mit diesem Einwande nur gesagt sein, dass die angebliche Überlieferung des Matthias der der andern Apostel nicht widersprechen könne, oder wenn sie das wirklich thue, nur mit Unrecht jenem Apostel zugeschrieben werde.[3]

Ausserdem haben aber jene Väter ganz im allgemeinen zu beweisen gesucht, dass es jene angebliche, geheime apostolische Überlieferung gar nicht gebe, noch geben könne.[4] Dafür berufen sie sich teils auf die Schrift, teils auf die öffentliche kirchliche Verkündigung. Gerade Tertullian beruft sich auch auf erstere. Aus den apostolischen Briefen, insbesondere aus Stellen, wie 1. Cor. 1, 10. 15, 11, und aus den Geboten Christi an seine Jünger folgert er, dass die Apostel alles, was die Glaubenssubstanz betraf, öffentlich den Gemeinden verkündigt haben und darüber privatim nicht anders gelehrt haben können (de praescr. 25 f.). Irenäus macht besonders geltend, dass die Apostel, falls sie wirklich jene Mysterien der Gnostiker gekannt hätten, sie gewiss zuerst den von ihnen ein-

---

1) Vgl. I, 20, 1 πλῆθος ἀποκρύφων καὶ νόθων γραφῶν, ἃς αὐτοὶ ἔπλασαν. III, 11, 9 quod ab his non olim conscriptum est, — in nihilo conveniens apostolorum evangeliis.

2) C. Schmidt hat gezeigt, dass Irenäus I, 29 für die Darstellung der Barbelo-Gnostiker ein von diesen gebrauchtes, durch Schmidt wieder entdecktes εὐαγγέλιον κατὰ Μαριάμ ausgeschrieben hat (Sitzungsber. der Berl. Akad. 1896, S. 842 ff.).

3) In ähnlicher Weise, wie hier Clem., erwehrte man sich auch der nicht-gnostischen Apokryphen, welche die Gnostiker hie und da anriefen (vgl. die früheren Nachweise S. 200 ff.).

4) Vgl. Iren. III, 2—4; Tert. de praescr. 25—32; Clem. strom. VII, 17, 106 f.

gesetzten Gemeindeleitern anvertraut haben würden. Z. B. hätte Polykarp, den er selbst gehört habe, oder auch Clemens Romanus davon wissen müssen. Aber deren Briefe zeigten, dass sie durchaus nicht die Ansichten der Gnostiker (und Marcioniten) gehabt hätten.[1] Diese Argumentation wird noch unterstützt durch den Hinweis auf das relativ späte Aufkommen der Häresieen. Daraus ergab sich, dass die von ihnen prätendierte Geheimüberlieferung nur auf Schwindel beruhe. Damit hatte man sich dieser gnostischen Sonderautorität entledigt.[2] Gegenüber häufigen Missverständnissen muss daran erinnert werden, dass Irenäus mit der Berufung auf die öffentliche, ungeschriebene Überlieferung der Kirche nicht gegen den gnostischen Schriftbeweis als solchen sich wendet, sondern nur gegen jene Geheimüberlieferung und höchstens indirekt gegen ihre daraus folgende, willkürliche und gewaltsame Deutung der Schrift. Er beabsichtigt, wie wir sahen, mit jenem Exkurse III, 2—4 nicht der Schrift sich zu entziehen, sondern vielmehr sie freizulegen. Will man also einer der beiden Parteien in jenem Kampfe den Vorwurf machen, sie habe die heil. Schrift für unzulänglich erklärt, so trifft derselbe gerade nicht die kirchlichen Theologen, sondern die gnostischen.

Das führt uns auf das Positive, was die Kirche gegen die Gnostiker that. Unter Beseitigung jener gnostischen Sonderautorität setzte die Kirche das gemeine Christenbekenntnis mitsamt der alt- und neutestamentlichen Schrift als die Norm (regula) in Geltung, nach der ausschliesslich entschieden werden müsse, was christlicher Glaube und welches sein Inhalt sei. Einen geistigen Gegner

---

1) Genau in gleichem Sinne beruft sich Irenäus III, 14, 1 auf die Apostelgeschichte, um eine auf Paulus zurückgeführte Geheimüberlieferung zu widerlegen. Nachdem er früher gezeigt, dass auch die lukanischen Schriften den kirchlichen Glauben vertreten und soeben dargethan hat, in wie intimen Beziehungen Lucas zu Paulus gestanden habe, fragt er: quemadmodum hi, qui nunquam Paulo adiuncti fuerunt, gloriantur abscondita et inenarrabilia didicisse sacramenta? (vgl. 14, 2).

2) Für das Recht der Beurteilung, welche Irenäus und die anderen kirchlichen Lehrer den gnostischen Ansprüchen auf eine wirkliche Überlieferung von den Aposteln her angedeihen liessen, spricht auch die Thatsache, dass der ältere Marcion ebenfalls von solcher Sonderüberlieferung nichts gewusst hat. Er hat seine Lehre nicht etwa auf eine mündliche, angeblich paulinische Tradition, sondern ausschliesslich auf Schriften bezw. auf die Schrift gegründet (s. nachher).

zu entmächtigen, gelingt aber stets nur, wenn man von beiderseits zugestandenen Positionen ihn angreift. Der Kirche jener Zeit ist diese Wahrheit nicht fremd gewesen, wie ihr Verfahren gegen Marcion zeigt (s. S. 363 und später). Mithin muss man auch aus ihrer Polemik gegen die Gnostiker folgern, dass dieselben jene beiden Grössen ihrerseits auch als autoritativ anerkannt haben. Wäre das nicht der Fall gewesen, dann müsste man um eine Bezeichnung verlegen sein, welche die Leistungen eines Irenäus verdienten. Er wäre etwa Leuten zu vergleichen, welche versuchen wollten, die Anhänger Nietzsches mit Kantscher Moral zu widerlegen und zu überzeugen.

Dass wirklich Irenäus hinsichtlich seines neuen Testamentes, auf das es ja vor allem ankommt, mit seinen gnostischen Gegnern auf gemeinsamen Boden stand, wird noch besonders durch die merkwürdige Thatsache bestätigt, dass in der dogmatischen Bewertung der einzelnen Schriften zwischen beiden Parteien keine wesentliche Differenz obwaltet. Die Hauptschriften der Gnostiker sind auch die Hauptschriften ihrer Gegner, und nicht etwa rücken bei diesen die Schriften in den Hintergrund, die bei jenen voranstehen. Die Pastoralbriefe z. B. spielen auch im antignostischen Schriftbeweise des Irenäus keine Rolle; dagegen verwendet er sehr reichlich die anderen paulinischen Briefe, ebenso wie die Gnostiker. Und wenn die Valentinianer das Ev. Joh. besonders ausgezeichnet haben, so stellt es Irenäus nicht etwa zurück, als ob es den Gnostikern günstig sei; vielmehr charakterisiert er es gerade als das antignostische Hauptbuch im Kanon (III, 11, 1). Nirgends also liegt die Sache so, dass die antignostischen Väter „später hinzugefügten" Schriften ihre Waffen entnähmen, weil sie mit den Schriften, die die Gnostiker anriefen, nicht zurecht gekommen wären, sondern Paulus und Johannes werden von beiden Seiten als die wertvollsten Bundesgenossen reklamiert. Mithin beweist auch die Polemik jener Kirchenlehrer, dass das Verhältnis der Gnostiker zu der dogmatischen Autorität das oben dargestellte gewesen ist.

Unsere Untersuchung über den Gnostizismus bringt uns auch Licht für die des Marcionitismus, die wir nunmehr mit Rücksicht auf dieselben Fragen vorzunehmen haben. Die Dinge liegen hier mannigfach anders; denn Marcion und die Gnosis bezw. Valen-

tin als deren Hauptvertreter tragen ein sehr verschiedenes Gepräge. Valentin war ein versöhnlicher Spiritualist, Marcion ein rücksichtsloser kritischer Realist. Glaubten wir die Stellung des Gnostizismus dahin bestimmen zu sollen, dass er das Gebäude des herrschenden Kirchenglaubens nicht abtragen, sondern nur ein Stockwerk ihm aufsetzen wollte, so war es dagegen Marcions Absicht, einen neuen Bau selbständig aufzuführen, freilich in der Meinung, damit nur die ursprüngliche Gestalt der christlichen Kirche wiederherzustellen. Daher hat er nicht die kirchliche Lehre durch deutende Allegorie nur überbieten, ihr Verständnis auf eine höhere Stufe erheben, sondern er hat sie reinigen und reformieren wollen. Seine Meinung war nicht, dass die Kirche die Wahrheit zwar besitze, aber nur in parabolischer Gestalt, sondern dass ihre Lehre eine Verfälschung sei, nämlich eine judaistische Verkehrung der christlichen Wahrheit. Sein Hauptsatz war dieser: der Vater Jesu Christi sei nicht der Gott der Schöpfung und des Gesetzes, sondern Christus habe ein absolut Neues gebracht; diese Erkenntnis aber hätten nicht die Urapostel, sondern allein Paulus besessen. Dabei steht Marcion insofern auf Seiten der Kirche, als auch er keine schriftlich-mündliche Geheimüberlieferung kennt. Um so mehr dürfen wir darauf gespannt sein, in welchem Verhältnis er zu der kirchlichen Doppelnorm stand, die bekanntlich gegen ihn im wesentlichen ebenso, wie gegen den Gnostizismus, gekehrt worden ist.

Gehen wir aus von Taufe und Taufbekenntnis bei Marcion. Da steht zunächst das Negative fest, dass Marcion nicht, wie die Gnostiker, neue Mysterien eingeführt hat. Vielmehr haben nach dem Hauptzeugen Tertullian die Marcioniten gemeinsam mit der Kirche auch die Sakramente der Taufe und der Eucharistie (adv. Marc. IV, 34, p. 248). Auch bei ihrer Taufe wird der Körper in Wasser getaucht[1], und der Mensch wird Gotte getauft, freilich einem andern als dem Schöpfer[2]; darnach wird er mit Öl gesalbt, geniesst Milch und Honig[3] und empfängt das Zeichen des Kreuzes.[4] Wir finden

1) Adv. Marc. I, 28 et in hoc totum salutis sacramentum carnem mergit exsortem salutis? I, 24 quod sciam (ironisch) et caro tinguitur apud illum.

2) I, 23 qui in aliena aqua alii deo tinguitur.

3) I, 14 sed ille quidem usque nunc nec aquam reprobavit creatoris, qua suos abluit, nec oleum, quo suos unguit, nec lactis et mellis societatem, qua suos infantat. Zu letzterem Brauch vgl. de cor. mil. 3 und Hipp. ref. V, 8 (Duncker) S. 160 von den Naassenern.

4) So ist es zu verstehen, wenn bei der Besprechung der marcionitischen

also bis in die einzelnsten Sitten hinein Übereinstimmung zwischen der kirchlichen und der marcionitischen Taufe, wie denn auch Tertullian voraussetzt, dass die Marcioniten von ihrer Taufe dieselben Heilserfolge erwarten, wie die Katholiker.[1] Nun gehört aber nach Tertullian zur Taufe notwendig die trinitarische Formel (de bapt. 13). Aber weder in seiner Schrift über die Taufe noch sonstwo hat Tertullian dem Marcion vorgeworfen, dass er diese Taufformel nicht gehabt habe, nie hat er von da aus die Taufe Marcions angegriffen. Das ist aber mehr als ein testimonium ex silentio. Tertullian hätte es hervorheben müssen, wenn die sonst so völlig gleiche Taufe Marcions in diesem wichtigen Punkte von der kirchlichen, wie er sie kannte, differiert hätte. Aber er bestreitet dem Marcion nur von seiner Irrlehre aus das Recht der Taufe: cui enim rei baptisma quoque apud eum exigitur? (l. c. I, 28).

Nun aber nennt Tertullian nicht minder als das Geniessen von Milch und Honig auch dies unter den allgemeinchristlichen Taufbräuchen, dass der Täufling auf Befragen ein Bekenntnis ablegte, das auf dem trinitarischen Taufbefehle ruhte. Ohne dasselbe ist ihm die Taufe eine blosse Besprengung des Leibes.[2] Überdies aber bedeutet, wie schon früher bemerkt, für die alte Kirche die Taufe auf Vater, Sohn und Geist gar nicht zuerst und nicht allein, dass von einem andern über den stummen Täufling diese drei Namen wie eine Zauberformel gesprochen wurden, sondern in erster Linie dies, dass sich der Betreffende zu Vater, Sohn und Geist gläubig bekannte (vgl. S. 225 f.). Demnach hätte Tertullian es wohl nicht verschwiegen, wenn seines Wissens Marcion die Taufe ohne das trinitarische Bekenntnis gespendet hätte. Welche Fülle von Angriffspunkten hätte ihm dies dargeboten! Also muss Marcion wenigstens in den Grundzügen das trinitarische Bekenntnis mit der Kirche geteilt haben. Das wird auch durch spätere Nachrichten nur bestätigt. Im Ketzertaufstreite wird gerade auf Marcioniten reichlich Bezug

Taufe es von Marcions Gotte heisst I, 28 signat igitur hominem nunquam apud se resignatum, lavat hominem etc. III, 22 a. E. quae omnia cum in te quoque deprehendantur, et signaculum frontium et ecclesiarum sacramenta, und de resurr. 8 von allen Christen: caro abluitur — unguitur — signatur etc.

1) Adv. Marc. I, 28, nämlich remissio delictorum, absolutio mortis, regeneratio hominis, consecutio spiritus sancti: eine klassische Zusammenstellung.

2) De resurr. 48 anima enim non lavatione, sed responsione sancitur.

genommen. Stephanus von Rom und seine Gesinnungsgenossen haben besonders auch die Taufe der Marcioniten als eine formell richtige anerkannt und die Wiedertaufe derselben abgelehnt, weil sie schon im Namen Jesu Christi d. h. aber auf Vater, Sohn und Geist laut Matth. 28, 19 getauft seien.[1] Ebenso sagt Cyprian von der Taufe

1) Auch die Beurteilung des Ketzertaufstreites leidet vielfach noch unter dem Missverständnis, als habe es sich um kahle Worte oder liturgische Formeln gehandelt; insbesondere wird auch noch von Harnack die Meinung vertreten, es habe sich darum gehandelt, ob eine Taufe bloss auf den Namen Christi und ohne trinitarische Formel berechtigt sei (I, S. 198). Hiergegen spricht schon folgende Beobachtung. In der Frage der Ketzertaufe ist von denen, die sie billigen, wie von denen, die sie verwerfen, unter Häretikern gar kein, zwischen Häretikern und Schismatikern nur von einigen ängstlichen Gemütern der strengen Partei ein Unterschied gemacht worden. Nun steht aber fest, dass die Novatianer mit ganz orthodoxem Bekenntnis tauften (vgl. Cypr. ep. 69, 7. Novatian de trinit. conc. Nic. can. 8). Ebenso wird man ohne besondere Zeugnisse inbetreff der Patripassianer urteilen dürfen. Dafür, dass auch die Montanisten ganz die kirchliche Taufe hatten, ist der eine Tertullian Zeuge genug. Dasselbe bestätigen Firmilian von Cäsarea (Cypr. ep. 75, 20. 7), Dionysius von Alexandrien (bei Basilius ep. 188 ad Amphiloch.), Athanasius or. II c. Arian. 43, dieser und Hieron. adv. Lucifer. 6 auch für Arianer. Wenn daher Basil. l. c. sagt, die Montanisten hätten auf Vater, Sohn und Montanus oder Priscilla getauft, so ist dies ebenso zu beurteilen, als wenn Athanasius von den Arianern sagt, sie spendeten die Taufe nicht auf Vater und Sohn, sondern εἰς κτιστὴν καὶ κτίσμα, καὶ εἰς ποιητὴν καὶ ποίημα, während er doch sofort beifügt, dass sie mit der kirchlichen Formel taufen. Wenn nun die einen die von Marcioniten und Valentinianern ebenso wie die von Montanisten oder Novatianern gespendete Taufe verwerfen, die andern aber beide gleicher Weise gelten lassen, so muss doch wohl bei beiden die äussere Substanz der kirchlichen Taufe festgehalten worden sein. Nun wird freilich seitens der römischen, nicht wiedertaufenden Partei sehr häufig von der Taufe „im Namen Christi" geredet (die Hauptstelle Cypr. ep. 73, 16 in nomine Jesu Christi ubicunque et quomodocunque baptizati gratiam baptismi sunt consecuti, vgl. ep. 73, 18. 74, 5. 75, 18), aber nicht, um damit die Taufe der Häretiker und Schismatiker von der kirchlichen zu unterscheiden, sondern gerade um ihre Wesensgleichheit mit dieser festzustellen. So lehnt Stephanus die Wiedertaufe der Marcioniten ab, nicht obgleich sie bloss, sondern weil sie schon auf den Namen Jesu Christi getauft seien (ep. 73, 4); und er hat laut ep. 75, 9 damit eine trinitarische Taufe gemeint. Nur so erklärt es sich auch, dass er annehmen kann, die bei Häretikern Getauften könnten doch (im Gegensatz zu den Taufenden) den rechten Glauben und Verstand gehabt haben (ep. 75, 9; vgl. ep. 73, 4). Ebenso liegt die Sache bei dem anonymen Verfasser des lib. de rebapt. Hier heisst es auch, die Häretiker seien schon getauft mit Wasser im Namen Jesu Christi, und be-

der Häretiker: baptismi imaginem mentitur (ep. 73, 6), und er stellt, wie wir sahen, nicht in Abrede, dass die Marcioniten sich zu Vater, Sohn, heiligem Geist und Kirche bekennen, sondern nur dies, dass

dürften nur noch der Geistestaufe, die nach des Verfassers Theorie durch die Handauflegung des Bischofs vollzogen wird (c. 12). Durchweg nennt er aber auch die innerhalb der Kirche gespendete Taufe eine solche im Namen Christi (z. B. c. 14), wobei er doch weiss, dass die Übung der Taufe auf Mt. 28, 19 ruht (c. 7). Man missversteht also den Kernpunkt der Sache, wenn man meint, es habe sich in diesem Streite darum gehandelt, ob auch eine verkürzte Taufformel zulässig sei oder nicht, sondern worauf es der römischen Partei ankommt, ist vielmehr dieses: man solle nicht fragen, wer getauft habe, sondern jeder Getaufte habe Sündenvergebung empfangen, m. a. W. nicht von der Person des Spenders, sondern von dem Vollzuge der Handlung sei die Wirkung des Sakramentes abhängig (vgl. besonders ep. 75, 9). Gerade diese Anschauung wieder setzt voraus, dass man eine Taufe, der wesentliche Bestandteile abgingen, nicht gebilligt haben würde. Um nun auf Cyprian zurückzukommen, so steht fest, dass er dort, wo er nach Harnack gegen eine Taufe bloss auf Christi Namen polemisieren soll, dies nicht auf Grund irgend welcher eigner Kenntnis solchen Brauchs, sondern einzig und allein auf die Worte seiner Gegner, der römischen Partei, hin thut. Hätte er sie nun so, wie Harnack meint, verstanden, so hätte er sie nach Vorstehendem missverstanden. Aber nicht einmal dies ist der Fall; denn Cyprians Argumentation lautet nicht, wie man dann erwarten müsste: die Häretiker, insbesondere die Marcioniten, sind nur auf den Namen Christi, nicht auf die Trinität getauft, folglich ist ihre Taufe ungiltig, sondern er macht einerseits geltend, dass die Verschiedenheit des Glaubens und des Verständnisses der christlichen Realitäten ihre Taufe nichtig mache (ep. 73, 5), andrerseits, dass nicht abzusehen sei, warum die Taufe der Häretiker, wenn Sündenvergebung, nicht auch Geistesmitteilung bewirke (ep. 74, 5. 75, 18, vgl. de unit. 11). Auch Firmilian nimmt nicht den geringsten Anstoss daran, dass Stephanus Gal. 3, 27 für sich anführt (ep. 75, 12, denn bis: induit Christum reichen dort die Worte des Stephanus). Andernfalls hätte man in dem Streite die zwei Fragen auseinanderhalten müssen: 1. dass eine Taufe bloss auf den Namen Christi schon an sich ungiltig sei, 2. dass aber auch jede Taufe mit trinitarischer Formel, wenn von Häretikern gespendet, zu verwerfen sei. Nirgends aber wird diese Unterscheidung gemacht, sondern ganz allgemein von Cyprian behauptet, die extra ecclesiam in einer häretischen oder schismatischen Gemeinschaft gespendete Taufe ist eben um deswillen nichtig, eine adulterae aquae contagio (ep. 73, 21), ein profanus et adulter baptismus (ep. 73, 6, vgl. Firmilian ep. 75, 8). Hiernach sind auch Cyprians Äusserungen in ep. 73, 17. 18 zu verstehen. Soweit sie darüber hinausgehen, bieten sie exegetische Meinungen über act. 2, 38 f., eine Stelle, auf die laut de rebapt. 6 die Römischen sich beriefen. Die hier vorgetragene Auffassung wird dadurch bestätigt, dass sie ebenso im donatistischen Streite sich findet, der

sie denselben Vater u. s. w. bekennen, behauptet also nur, dass ihr Glaube inbetreff derselben Grössen von dem der Kirche verschieden sei (ep. 73, 4. 5). Hieronymus aber (adv. Lucifer. 23. 26) und Augustin (contra Donat.) haben nicht nur den Cyprian im allgemeinen genau so wie wir verstanden (vgl. besonders c. Donat. IV, 15 p. 168), sondern bestätigen auch noch sein Zeugnis für die marcionitische Taufe. Hieronymus findet an den Taufen der Häretiker formell nichts auszusetzen; denn wenn er dieselben hinsichtlich ihrer Segenswirkung der Taufe, die Lasterhafte und Heuchler empfangen haben, gleichstellt, so zeigt er, dass für ihn nicht im Sakramentsvollzuge, sondern in den Personen der Fehler liegt.[1] Und wo Augustin betont, dass nur die auf den Namen des dreieinigen Gottes vollzogene Taufe überhaupt für eine solche zu halten sei, da wendet er sich nicht etwa gegen häretische Taufen mit verstümmelten oder veränderten Formeln, sondern nur gegen die Taufen, die in heidnischen Gottesdiensten vorkamen (l. c. VI, 25 p. 214). Innerhalb der gesamten Christenheit kann er sich gar keine andere Taufe denken, als die auf den dreieinigen Gott (VI, 25 p. 214; VII, 35 p. 243)), und dass für Augustin ganz wesentlich das Taufbekenntnis diesen trinitarischen Charakter der Taufe konstituierte, dürfte nicht erst zu beweisen sein (s. unten c. Donat. VI, 25). Augustin meint aber, eher gäbe es Häretiker, die gar nicht tauften,

---

das Problem der Ketzertaufe wieder aufnimmt. Seitdem die διδαχή schon für eine viel frühere Zeit es bezeugt, dass man auch bei Verwendung der trinitarischen Taufformel (c. 7) die christliche Taufe als ein βαπτισθῆναι (Passivum!) εἰς ὄνομα κυρίου charakterisieren konnte (vgl. c. 9, die trinitarische Formel hier einzusetzen, wäre einfach geschmacklos gewesen), sollte man doch aufhören, jene Formel „im Namen Christi", wenn man von einer „Formel" da reden darf, als Beweismittel gegen das Vorhandensein der trinitarischen Formel zu verwenden. Die ganze Frage existiert nur für das neue Testament (Paulus und acta), und alles, was spätere Autoren darüber bringen, ist Exegese, nicht Geschichte.

1) Zu Gal. 3, 27 si igitur qui in Christo baptizati sunt, Christum induerunt, manifestum est eos qui non sint induti Christum, non fuisse baptizatos in Christo (dies auch für Hier. die unanstössige Bezeichnung der christlichen d. i. trinitarischen Taufe). — Et haeretici et hypocritae et hi qui sordide victitant, videntur quidem accipere baptismum, sed nescio an Christi habeant indumentum. Ad Eph. 4, 4 unum baptisma — et contra omnes haereticos (sc. facit), ut sciant non habere se baptismata, sed in una Christi ecclesia fontem esse vitalem.

als solche, die nicht mit jenen einsetzungsgemässen Worten tauften [1], und von dem alten Symbole, das nach ihm bis in die apostolische Zeit zurückgeht, sagt er gelegentlich: sub ipsis ergo paucis verbis in symbolo constitutis plerique haeretici venena sua occultare conati sunt (de fide et symb. 1). Insbesondere hat er es auch von Marcion nicht anders gewusst, als dass er die Taufe auf den Namen des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes gespendet habe. [2] Diesen Angaben gegenüber können verworrene Mittheilungen des Epiphanius und des Theodoret gar nicht, oder höchstens für entartete Ausläufer des Marcionitismus in Betracht kommen. [3] Wir erwähnten schon, dass

1) De bapt. adv. Donat. VI, 25, 47 caeterum quis nesciat non esse baptismum Christi, si verba evangelica, quibus symbolum constat, illic defuerint? Sed facilius inveniuntur haeretici, qui omnino non baptizent, quam qui non illis verbis baptizent, vgl. noch III, 10. IV, 4. VII, 47 p. 239. VII, 53. Das ist zunächst ein wichtiges Zeugnis für die Manichäer.

2) L. c. III, 15 quamobrem si evangelicis verbis in nomine patris et filii et spiritus sancti Marcion baptismum consecrabat, integrum erat sacramentum, quamvis eius fides sub eisdem verbis aliud opinantis, quam catholica veritas docet, non esset integra, sed fabulosis falsitatibus inquinata; ähnlich VII, 16 p. 232.

3) Epiphanius (haer. 42, 3) und Esnig (s. Neumann in Ztschr. f. d. histor. Theol. 1834, S. 76) berichten, dass Marcion die Taufe dreimal habe spenden lassen, um, wie Esnig andeutet und Epiph. ausführt, damit erneute Sündenvergebung zu gewähren, derselbe Argwohn, den schon Hippolyt bei der ἀπολύτρωσις der Markosier äusserte. Epiphanius bringt auch den Schriftbeweis der Marcioniten bei: φησί, Βαπτισθεὶς ὁ κύριος ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου ἔλεγε τοῖς μαθηταῖς, Βάπτισμα ἔχω βαπτισθῆναι, καὶ τί θέλω, εἰ ἤδη τετέλεκα αὐτό; καὶ πάλιν· Ποτήριον ἔχω πιεῖν, καὶ τί θέλω εἰ ἤδη πληρώσω αὐτό· καὶ οὕτω τὸ διδόναι πλείω βαπτίσματα ἐδογμάτισεν. Das sind dieselben beiden Stellen Luc. 12, 50 und Mc. 10, 38, die uns bei den Valentinianern begegneten; doch hat Epiph. von der zweiten: δύνασθε πιεῖν τὸ ποτήριον ὃ ἐγὼ πίνω, ἢ τὸ βάπτισμα ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι βαπτισθῆναι; gerade die verkehrte Hälfte angeführt. Wir können diese Angaben nicht mehr nachprüfen. Gehen sie nicht auf eine der gewöhnlichen Konfusionen des Epiphanius zurück, so steht wenigstens zweierlei fest: einmal, dass das einstimmige Schweigen aller früheren Bestreiter Marcions jenen Brauch einer späteren Zeit zuweist, sodann, dass auch hier ein Unterschied zwischen der (ersten) marcionitischen und kirchlichen Taufe der Form nach nicht gemacht wird. Theodoret v. Kyros rühmt sich ep. 145 (P. G. 83, p. 1384), dass er mehr als 10000 Marcioniten zur allerheiligsten Taufe gebracht habe. Wir können ihm aber zunächst nachweisen, dass er hier den Mund sehr voll genommen hat. Denn ep. 81 (l. c. p. 1261) bemerkt er im Rückblick auf seine 25jährige Thätigkeit als Bischof unter anderem: καὶ ἵνα ταῦτα καταλίπω, κώμας ὀκτὼ τῆς Μαρκίωνος καὶ τὰς πέριξ

oft spätere Schriftsteller die früheren missbilligenden Äusserungen der Kirche über die Taufe häretischer Parteien missverstanden, als seien bei ihnen die Formeln unkorrekt gewesen, während dies in Wirklichkeit nicht der Fall war.[1]

Mithin dürfen wir das Ergebnis dieser Untersuchung dahin zusammenfassen, dass auch Marcion die Taufe mit der trinitarischen Formel und einem darauf gegründeten Bekenntnis gespendet haben muss. In der That hat auch Marcion davon gesprochen, dass er

---

κειμένας ἀσμένας πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἐποδήγησα; ein Jahr später schreibt er ep. 113 (l. c. p. 1316) πλείους μὲν ἢ χιλίας ψυχὰς ἠλευθέρωσα τῆς Μαρκίωνος νόσου. Ep. 145 sind aus diesen Tausend auf einmal Zehntausend geworden. Dass die neun Tausend mehr nicht in der Zwischenzeit bekehrt sein können, geht einmal aus dem πρώην ep. 145 sowie daraus hervor, dass er sowohl ep. 81, l. c. als auch ep. 113, l. c. rühmt, es sei nun keine Spur häretischen Unkrauts in seinem Sprengel mehr vorhanden. Endlich aber können es nur gänzlich entartete Marcioniten gewesen sein, denen Theodoret da begegnet ist, denn er erzählt selbst haeret. fab. comp. lib. I, 24 (P. G. 83, 373 f.), er habe bei ihnen eine eherne Schlange in einer Kiste als Gegenstand der Verehrung gefunden, was Epiph. haer. 37, 5 von Ophiten berichtet. Noch bringt er da ein Geschichtchen von einem Marcioniten, der sich mit Speichel gewaschen habe und gefragt worden sei: πῶς οὖν ἐσθίεις καὶ πίνεις — καὶ τὰ νομιζόμενα ἐπιτελεῖς μυστήρια; bei welch' letzteren an die Wassertaufe zu denken in diesem Falle am nächsten liegt. Wenn also Theodoret jene Häretiker zur Taufe geführt hat, so ist daraus über Besonderheiten der marcionitischen Taufe nichts zu erschliessen; wie denn überhaupt die je späteren Nachrichten über häretische Gemeinschaften nur mit grösster Vorsicht für frühere Zeiten zu verwenden sind. Denn alle häretischen Gemeinschaften sind sehr schnell degeneriert. Sie haben sämtlich ihre Blütezeit am Anfange ihrer Entstehung, wo sie einen richtigen Gesichtspunkt mit dem ganzen Feuer freudiger Opposition geltend machen. Aber sehr schnell rächt sich ihre Einseitigkeit und die Loslösung von den geschichtlichen Mächten, sie entarten und verkümmern oder verbinden sich mit Richtungen, mit denen sie ursprünglich nichts gemein hatten, wie vielleicht hier marcionitische Abkömmlinge mit Ophiten. Soviel gegen eine Überschätzung der Angaben Theodorets, und gegen eine Schlussfolgerung, wie die von Walch: Geschichte der Ketzereyen I, S. 518: „Zweytens sollen sie (sc. die Marcioniten) in der Form, die heilige Taufe zu ertheilen, wichtige Veränderungen vorgenommen haben. Man hat davon weder klare Zeugnisse der alten, noch genauere Nachrichten, worinnen dergleichen Veränderungen bestanden. Allein man schliesset es daraus, dass Theodoretus bei zehntausend Marcioniten, da sie ihre Irrthümer verlassen, wiedergetaufet".

1) Vgl. S. 226 Anm. 4; das dort angeführte Missverständnis findet sich auch bei Augustin de haer. 44, Praedestin. 44, Gennadius de eccl. dogmat. 22.

und die Seinen sich zur sancta ecclesia bekannt haben.[1] Da nun unsre Untersuchungen gezeigt haben, dass eine direkte dogmatische Verwertung der Bekenntnisformel für das zweite Jahrhundert nicht zu erwarten ist, so kann nicht verlangt werden, dass uns ein oder das marcionitische Symbol in seinem Wortlaute überliefert sei. Nur so ist die Frage zu stellen, ob uns noch die weiteren Stücke, die das kirchliche Bekenntnis der trinitarischen Formel anschloss, als Hauptstücke auch des marcionitischen Glaubens entgegentreten. Dass nun Marcion das allgemeine πιστεύω εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα auch seinerseits bekannt habe, kann nicht einmal inbezug auf das letzte Glied bezweifelt werden. Denn gerade dieses Prädikat scheint er seinem höchsten Gotte vorbehalten zu haben, wenn er dem Weltschöpfer den beschränkenden Titel κοσμοκράτωρ gab (Iren. I, 27, 2).[2] Natürlich meinte er dabei etwas anderes, als wenn Tertullian dieselben Worte bekannte; aber die Formel an und für sich genommen, ohne den Zusatz ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, den auch Tertullian in seinem Symbole noch nicht hatte, drückte den Glauben Marcions ebenfalls aus.

Was ferner das Kerygma von Jesus Christus im zweiten Artikel anbetrifft, so bezeugt Tertullian häufig genug, dass nach dem Glauben Marcions Jesus als Gott vom Himmel herabgestiegen sei, gelehrt und Wunder gethan, gelitten habe, gekreuzigt und gestorben und auferstanden sei.[3] Nicht minder setzt Irenäus dasselbe

---

1) Adv. Marc. V, 4 in quam repromisimus sanctam ecclesiam, vgl. dazu den scharfsinnigen Nachweis bei Th. Zahn, Das apostolische Symbolum S. 31—33. Nur handelt es sich für uns nicht um die Frage, ob Marcion sich vor seinem Abfall zu R bekannt hat.

2) Valentinianer nannten den Teufel so, Iren. I, 5, 4; vgl. Eph. 6, 12.

3) Im voraus sei bemerkt, dass Marcion genau so wie Tertullian von der Gottheit Christi in Formeln gesprochen hat, die nachher im Streite mit dem Patripassianismus verdächtig wurden; für ihn ist in Christus Gott gekommen. Adv. Marc. I, 11 p. 59 beschreibt Tertullian Marcions Meinung so: deus tuus — descendit et praedicavit et passus resurrexit; I, 14 p. 62 tuus dominus deus ille melior — de tertio coelo descendere laboravit — crucifixus est; vgl. II, 27 p. 117: de vestra fide revincimini. Si enim deus et quidem sublimior, tanta humilitate fastigium maiestatis suae stravit, ut etiam morti (se) subiceret et morti crucis; u. a. Stellen in diesem und dem fg. cap. III, 3 a. A. die documenta virtutum. De carne Chi 5, p. 433 fragt er den Marcion: nonne vere crucifixus est deus? nonne vere mortuus et vere crucifixus? nonne vere resuscitatus, ut vere scilicet mortuus? um von da aus dem Marcion seine doketische Ansicht von Christus zu widerlegen. Mit Bezug

voraus, wenn er wider Marcions Leugnung der caro Christi ihm zum Bewusstsein bringt, dass sich dann seine Kreuzigung, Begräbnis und Auferstehung von den Toten nicht festhalten liessen (IV, 33, 2). Und diese Stücke wurden nicht etwa von Marcion widerwillig zugestanden, sondern gehörten zum Kern seines Glaubens. Eben die Kreuzigung legitimierte Christum als den vom höchsten Gotte Gesandten, denn der alttestamentliche Weltschöpfer würde seinen Messias nie der von ihm verfluchten Todesart unterworfen haben.[1] Dass Marcion die Himmelfahrt anerkannt habe, wird zwar, so viel ich sehe, nicht erwähnt, erst recht aber nicht behauptet, dass er sie geleugnet habe; vielmehr ist sie schon als notwendiges Komplement dazu gefordert, dass er Christum vom Himmel herabgestiegen sein liess (vgl. nachher Apelles). Indessen kann Marcion nach dem Zeugnisse Tertullians zwei Stücke, die das gemeinkirchliche, speziell das römische, Symbol von Christus aussagte, seinerseits nicht bekannt haben, nämlich am Anfange nicht seine Geburt (nicht bloss die jungfräuliche)[2] und am Ende nicht seine Wiederkunft zum Gericht.[3]

Wenden wir uns noch zum dritten Artikel und die in ihm genannten Heilsgüter, so herrscht hier ebenfalls grosse Übereinstimmung. Die Vergebung der Sünden, die bei Marcion eine grosse Rolle gespielt haben muss, die auch er durch die Taufe mitgeteilt werden liess (S. 391 Anm. 1), kann nicht gefehlt haben; auch nicht das Bekenntnis der Hoffnung, denn er erwartete das regnum dei aeternae et caelestis possessionis (III, 24), die aeterna vita bei Gott

---

eben darauf hält er ihm am Schlusse des Kapitels vor: ergo iam Christum non de coelo deferre debueras, — nec deum praeter hominem — nec salutis pontificem — nec mortuorum resuscitatorem.

1) Vgl. adv. Marc. III, 18 a. A. V, 3 (p. 281).

2) Zahlreich sind die Stellen, wo gesagt wird, dass Marcion (die caro und) nativitas Christi geleugnet habe, denn das lasse sich nach seiner Meinung nur als eine Verwandlung denken, die für Gott unmöglich sei (de carne 1. 3). Stets wird Marcion in diesem Punkte von der Gnosis unterschieden.

3) Adv. Marc. III, 4. Tertullian lässt da erkennen, dass Marcion die Wiederkunftsaussagen auf das noch ausstehende Kommen des vom Schöpfergotte verheissenen Christus deutete (III, 21 a. A. IV, 6), dagegen nicht annahm, dass sein Christus noch einmal wiederkommen würde (iam hinc perfecta res est eius), woraus Tertullian folgert, dass ja dann der Christus des Schöpfers das letzte Wort behalte. Hilgenfeld, Ketzergeschichte S. 529 hat, wie mir scheint, diese Stelle missverstanden.

(IV, 5). Dagegen hat er die Auferstehung des Fleisches rund und in jedem Sinne abgelehnt. Dabei kann aber schwerlich der, welcher Christus als resuscitator mortuorum ansah und seine resurrectio bekannte, den Terminus ἀνάστασις, ja auch nicht ἀνάστασις νεκρῶν beanstandet haben, zumal da dieser zweifellos in der marcionitischen Bibel stand. Nur verstand Marcion diese Auferstehung so, dass sie ausschliesslich der Seele, nicht auch dem Leibe gelte (Iren. I, 27, 3. Tert. l. c. I, 24. V, 10. 19. de res. 2).

Für das Bekenntnis Marcions haben wir aber noch eine wichtige Quelle an den Angaben über seinen Schüler Apelles. Tertullian bezeichnet als das, worin dieser sich von seinem Meister unterschieden habe, dies, dass er zwar auch die nativitas Christi geleugnet, aber seine wirkliche caro zugestanden habe, nur eben als ungeborne und von den Elementen entlehnte, also wohl wunderbar angeschaffene (de carne Chr. 6. 1. adv. Marc. III, 11). Im übrigen fasst er ihn ganz mit Marcion zusammen. Nun teilt Epiphanius, und zwar nach dem Syntagma Hippolyts, von Apelles einen Inbegriff der Lehre mit, dem unverkennbar das übliche Schema des Taufbekenntnisses zu Grunde liegt. Harnack hat wiederholt auf seine Wichtigkeit hingewiesen. Die wichtigsten Abschnitte daraus sind: Χριστὸν δὲ ἥκειν φῂς ἐπ' ἐσχάτων τῶν καιρῶν, υἱὸν ὄντα τοῦ — θεοῦ, καὶ τὸ ἅγιον αὐτοῦ πνεῦμα, ὡςαύτως ἐπὶ σωτηρίᾳ τῶν εἰς γνῶσιν αὐτοῦ ἐρχομένων, καὶ ἐλθόντα — ἐν ἀληθείᾳ, σάρκα εἰληφέναι —. εἶτα φησὶν ἔδωκεν ὁ Χριστὸς ἑαυτὸν παθεῖν ἐν αὐτῷ τῷ σώματι, καὶ ἐσταυρώθη ἐν ἀληθείᾳ, καὶ ἐτάφη ἐν ἀληθείᾳ, καὶ ἀνέστη ἐν ἀληθείᾳ, καὶ ἔδειξεν αὐτὴν τὴν σάρκα τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς, καὶ ἀναλύσας, φησίν, αὐτὴν τὴν ἐνανθρώπησιν ἑαυτοῦ — ἀνέπτη εἰς τὸν οὐρανόν, ὅθεν καὶ ἧκε. Nach unseren Untersuchungen über die regula fidei dürfte zunächst feststehen, dass Apelles hiermit nicht eine feste Formel im genauen Wortlaut geben wollte, sondern dass eine solche nur zu Grunde liegt und nach ihrem näheren Verstande expliziert ist. Dass aber die zu Grunde liegende Formel mit dem bekannten Taufbekenntnisse wesentlich identisch ist, ist offenbar. Sie stimmt nur gegen dieses mit Marcion darin überein, dass die Geburt und die Wiederkunft Christi beseitigt sind. Daher ist kein Grund, in der thatsächlichen Grundlage des Exposés, in der Formel, die es voraussetzt,

1) Haer. 44, 2, voraus geht in n. 1 ein Bekenntnis zu Gott: εἷς ἐστιν ἀγαθὸς θεὸς κτλ.

eine sachliche Differenz zwischen Marcion und Apelles anzunehmen.[1]

So liegt nun hier die Sache anders, als bei den Gnostikern. Von den Marcioniten wird nicht gesagt: communem fidem adfirmant. Wie aber haben wir, schon an sich betrachtet, das Verhältnis, in welchem das marcionitische Bekenntnis zum kirchlichen steht, zu beurteilen? Es kann dabei nur auf die differenten Punkte ankommen, für die uns wesentlich der zweite Artikel die Beispiele liefert. Da ist es nicht zweifelhaft, dass die Marcioniten sich als die kritischen Neuerer darstellen. Denn schon dies, dass Marcion das menschliche Geborenwerden überhaupt von Christus leugnete, ist natürlich eine Neuerung, als welche es in dem Falle erst recht bezeichnet werden müsste, wenn die älteste Überlieferung wirklich Jesum als natürlichen Sohn Josephs und Marias bezeichnet hätte. Denn dies anzunehmen war für Marcion bei seiner Missachtung der Ehe ganz ausgeschlossen.[2] Hätte er die Geburt für Christus überhaupt zugestanden, dann hätte es für ihn nur eine solche ex virgine sein können.[3] Nicht anders aber verhält es sich mit seiner Leugnung

1) Kattenbusch trägt II, S. 87 die für seine Gesamtanschauung bezeichnende Ansicht vor, auch der Häretiker Marcion habe sich zu R bekannt, „Marcions Schüler Apelles habe die Unhaltbarkeit der Position seines Meisters erkannt, R preisgegeben, dafür aber ein neues Symbol aufgestellt, von dem klar ist, dass es R nachbildet“ (l. c. Anm. 49). Indessen macht sich K. selbst Einwendungen dagegen, dass Marcion auch noch als Kirchenreformator R bekannt habe, denn weder die Geburt aus der Jungfrau, noch die Auferstehung des Fleiches könne er bekannt haben. Er übersieht wohl das dritte, dass Marcion auch nicht den Wiederkunftsartikel bekannt haben kann. Mithin dürfte der Häretiker Marcion von R gerade ebensoviel bekannt haben, wie Apelles, denn dass Marcion, wie K. annimmt, sich zu einer ἀνάστασις σαρκός bekannt, sie aber nach gnostischer Weise allegorisierend umgedeutet habe, widerstreitet allem, was wir von der Art des Marcionschen Reformversuchs wissen.

2) Vgl. Tert. adv. Marc. I, 29 a. A. non tinguitur apud illum caro, nisi virgo, nisi vidua, nisi caelebs, nisi divortio baptisma mercata. Dasselbe IV, 11. 34.

3) Es ist für die geschichtliche Beurteilung dieses Stückes der evangelischen Überlieferung von höchster Wichtigkeit, dass die Gnostiker (Valentinianer, Ophiten) es zwar gehabt, aber ihrerseits nicht betont, sondern insofern dagegen polemisiert haben, als sie nicht eine wirkliche Geburt ex virgine, sondern nur ein Hindurchgehen durch den Leib Marias angenommen haben; und dass Marcion, der Anwalt der castitas, es ganz beseitigt hat. Damit rückt die Ansicht in eine eigentümliche Beleuchtung, dass asketisch-doketische

der Wiederkunft. Wenn ein Glied des Symbols sogar in seiner formelhaften Ausprägung in die allerälteste Zeit zurückgeht, so ist es das: ὅθεν ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς.[1] Dem gegenüber stellt sich die marcionitische Formel als Neuerung dar, die sogar der Form nach das kirchliche Bekenntnis an der betreffenden Stelle vorauszusetzen scheint. Denn an sich ist es nicht ausreichend begründet, dass Apelles, sonst immer vorwärtsschreitend, hier mit dem ὅθεν καὶ ἧκε auf einmal zurückweist (vgl. asc. Jes. 3, 18 bei Hahn-Harnack, S. 381, 386). Somit darf behauptet werden, dass auch der Marcionitismus das gemeinkirchliche Taufbekenntnis sowohl in den Stücken, die er seinerseits anerkennt, als in denen, die er streicht, bereits voraussetzt.

Aber auch hier ist, soviel wir wissen, die Bekenntnisformel als solche kein Gegenstand des Streites gewesen, so dass etwa die eine Partei gegen die andere ihre angeblich echt apostolische Formel ausgespielt und verteidigt hätte. Wenn daher Kattenbusch wegen Marcions Verwerfung des γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου vermutet: „Hier hat dieser also vielleicht in R einen apokryphen Zusatz angenommen, der beseitigt werden müsse!?" so dürfte damit die Lage des Streites verkannt sein.[2] Nicht um isolierte Formeln geht der Kampf; sondern es handelt sich in einem und zugleich um ein je verschiedenes Verhältnis zur Bibel, besonders zum neuen Testamente. Hierfür ist der Vergleich mit dem Gnostizismus instruktiv. Da fanden wir nicht eine kritische Reinigung, sondern eine runde Anerkennung des kirchlichen Bekenntnisses. Dem entsprach es, dass man auch die kirchliche Schrift, insbesondere das neue Testament ohne Abstriche sich gefallen liess. Dagegen hat Marcion das kirchliche Bekenntnis nicht anders von gewissen Stücken kritisch gesäubert — nach seiner Meinung —, als

---

Motive jenen Glauben sollen geschaffen haben. Cerinth hat gerade die natürliche Erzeugung Jesu behauptet (Iren. I, 26, 1).

1) Vgl. Harnacks Stellensammlung bei Hahn S. 385.

2) Schon für sich genommen ist diese Vorstellung von der Sache kaum haltbar. Denn dann müsste man auch annehmen, dass Marcion den Wiederkunftsartikel unter gleichem Gesichtspunkte verdächtigt habe. Ferner aber hat Marcion das, was er am kirchlichen Glauben angriff, nie als apokryph, sondern als urapostolisch, im Gegensatze zu paulinisch, bezeichnet. Also könnte seine Beanstandung höchstens so gelautet haben, dass die judaisierenden Apostel jene Zusätze ins Bekenntnis aufgenommen hätten, während das echtpaulinische Bekenntnis sie nicht gehabt habe. Aber niemand behauptete, solche historische Dokumente von Formeln zu besitzen.

indem er dasselbe kritische Messer auch an die Schrift, insbesondre auch an das neue Testament anlegte. Und nur wenn wir beides aufeinanderbeziehen und in seinem inneren, notwendigen Zusammenhange betrachten, vermögen wir seine Stellung richtig zu würdigen. Sehr mit Recht hat Zahn, GK I, 631 allerlei Fehlgriffe in der Beurteilung des marcionitischen Kanons darauf zurückgeführt, dass man die Frage nach seinem Evangelium von der allgemeineren Frage nach dem Verhältnis von Marcions Bibel zur kirchlichen isoliert habe. Wir dürfen aber diese Bemerkung noch erweitern. Dieselben Fehlgriffe nämlich und noch weitere gehen darauf zurück, dass man die Frage nach seiner regula (in dem bisher üblichen Sinne des Bekenntnisses) von der andern nach seinem „Kanon" isoliert hat.

Es ist wichtig, sich zunächst einmal der nicht kleinen Übereinstimmung zwischen Marcions Bibel und der kirchlichen bewusst zu werden. Hatte er allerdings das A. T. gar nicht, so entsprach doch seine heil. Schrift mit dem einem, unserm Luc. eng verwandten Evangelium und den zehn Paulusbriefen einigermassen dem kirchlichen N. T. (vgl. S. 176 Anm. 2). Sein N. T. gab sich auch als apostolische Schriftensammlung, nur mit der Beschränkung, dass Paulus als der einzige echte Apostel galt. Denn da Marcion wenigstens nicht selbst sein Ev. Christo zugeschrieben hat, so wird ein Grund für seine Bevorzugung des Ev. Luc. in der Überlieferung von dessen Beziehungen zu Paulus zu suchen sein (vgl. Harnack I, 266 Anm. 3). Jedenfalls erfasst auch Marcion in dem apostolischen Worte das Evangelium und stuft nicht das Wort des Apostels gegen das des Herrn als Menschen- gegen Gotteswort ab. Die Übereinstimmung zwischen seinem N. T. und dem kirchlichen ist auf diese Weise gross genug, um die immerhin weitgehende Übereinstimmung zwischen den beiderseitigen Bekenntnissen zu erklären.

Aber freilich sind auch die Abweichungen zwischen der kirchlichen und der marcionitischen Bibel bedeutend. Marcion hat zunächst das alte Testament überhaupt als christliche heilige Schrift beseitigt und es als der Juden Buch abgethan. Dass er hier abermals im Gegensatz zu der Behauptung seiner Anhänger als der erscheint, der die regula verändert hat, dürfte billigerweise zugestanden werden. Ja dass er es gewagt hat, diese heilige Schrift, an die, wie Jesus und die Apostel, so auch die Kirche zunächst bis auf Marcion hin sich gehalten hatte, ihres göttlichen Ansehens völlig zu entkleiden,

das charakterisiert am allerdeutlichsten den Geist seines Unternehmens und zeigt die Rücksichtslosigkeit, mit welcher er seine christlich-dogmatischen Überzeugungen auf die Gestaltung der kirchlichen Bibel kritisch einwirken liess und das beseitigte, was — von der Gnosis abgesehen, gegen die auch Marcion sich abgrenzte — in scheinbar unerschütterlichem Ansehen stand.[1] Schon von da aus ergiebt sich ein Präjudiz darüber, wie wir Marcions neues Testament im Verhältnis zu dem kirchlichen, das er vorfand, zu beurteilen haben. Es hiesse überflüssige Arbeit thun, den von Th. Zahn geführten Nachweis, dass Marcion das kirchliche neue Testament, so wie wir es um 180 vorfinden, für seine Neubildung voraussetze, zu wiederholen. Auf Grund eigner Studien kann ich nur meine volle Beistimmung zu allem Wesentlichen seiner Ausführungen aussprechen.

Was sich in diesem Zusammenhange als bestätigende Ergänzung darbietet, ist vor allem dieses, dass wir Bekenntnis und Schrift aufeinanderbeziehen und uns dadurch das eine vom andern beleuchten lassen. Wenn sich aus den Abstrichen, die Marcion am kirchlichen Bekenntnisse vornahm, ergab, dass er darin der Neuerer war, so wirkt dies Ergebnis herüber auf das Urteil über seine Bibel, und umgekehrt das über diese gewonnene auf die Beurteilung seines Bekenntnisses. Beides stand ja in Wechselbeziehung. Leugnete Marcion die Geburt Jesu im Bekenntnisse, und liess er Christum „plötzlich“ vom Himmel herabkommen, so entsprach dem, dass er die von Valentinianern und Ophiten reichlich verwertete Kindheitsgeschichte des Lukas (und Matth.) aus seinem Evangelium strich und dasselbe mit dem plötzlichen Herabkommen seines Christus-Gottes anheben liess (adv. Marc. IV, 7). Ebenso hat er die Wiederkunft Christi zum Gerichte nicht bloss im Bekenntnis, sondern ganz entsprechend auch in seinem Evangelium und Apostolos nach Möglich-

1) Diese „rücksichtslose Kritik“ Marcions sollte gegen Folgerungen bedenklich machen, wie sie z. B. Harnack anlässlich der Bestreitung der johanneischen Schriften durch die Aloger zieht (I, S. 664): „die rücksichtslose Kritik der Partei an ihnen wäre unmöglich gewesen, wenn sie sich einem bereits abgeschlossenen Kanon gegenüber befunden hätte, in dem die johanneischen Schriften eine feste Stelle hatten“, sie sei „ein Beweis dafür, dass es, als sie auftrat, noch keinen katholischen Kanon in Kleinasien gegeben hat“. Müsste man nicht dann gleiches über die Geltung des alten Testamentes aus Marcion folgern? Aber die Aloger beweisen nur ebenso wie er, wessen eine dogmatisch interessierte Kritik fähig ist, bezw. unter den besonderen Verhältnissen des zweiten Jahrhunderts fähig war.

keit getilgt (Zahn l. c. S. 645. 697 f.). Eins forderte das andre, und es ist ein Ungedanke, dass die eine Änderung ohne die andre hätte geschehen können. Sie bilden zusammen die eine auf innerer Kritik beruhende Korrektur der Überlieferung in den bezeichneten Punkten; beide zusammen die angebliche Wiederherstellung, in Wirklichkeit aber Verfälschung der regula, welche Tertullian ihm vorwarf. Für beide Seiten der Sache aber ist es höchst wichtig, dass Marcion sich genötigt gesehen hat, die angebliche Verfälschung der Wahrheit, gegen die er auftrat, bereits den Uraposteln Schuld zu geben. Das leistet uns hier denselben Dienst, wie bei den Gnostikern die Beobachtung, dass sie ihre apostolische Überlieferung für eine nicht öffentliche, sondern geheime erklärten. Denn die eine Auskunft wie die andre macht jene Häretiker selbst zu Zeugen dafür, dass die Kirche ihrer Zeit, wie sie dieselbe vorfanden, von der Apostel Zeit her dies als Wahrheit besass und bekannte, was die einen als Missverstand, der andre als Verkehrung der Wahrheit beurteilten und ablehnten.

Wir dürfen also unser Ergebnis dahin zusammenfassen: während zwischen den Gnostikern und der Kirche inbezug auf das Bekenntnis und die Schrift Übereinstimmung herrschte, war das zwischen Marcion und der Kirche nicht der Fall, aber doch setzt auch er dasselbe Bekenntnis und dasselbe neue Testament als in der Kirche seiner Zeit bereits vorhanden voraus, wie jene. Was schon bei den Gnostikern sich ergab, stellt sich auch Marcion gegenüber heraus: das N. T. und das Bekenntnis des Irenäus sind älter als beide.

Nur in einem Punkte ist Marcion thatsächlich der kirchlichen Entwickelung voraus, nämlich darin, dass er sein neues Testament streng abgegrenzt hat: ein Evangelium und zehn paulinische Briefe.[1] Diese mechanische Geschlossenheit hat das kirchliche N.T. damals und sehr lange Zeit nachher noch nicht besessen. Wenn man also zu dem Wesen des neutestamentlichen Kanons die strenge Geschlossenheit rechnet, dann kann gar kein Zweifel darüber sein, dass Marcion zuerst einen neutestamentlichen Kanon gehabt hat. Da aber die altkatholische Kirche, wie wir zur Genüge gesehen haben, jenes Merkmal sowohl beim Symbole, als auch beim N. T. nicht als konstitutiv für den Begriff des Kanons angesehen hat, so wäre es ein willkürlicher, irreführender Sprachgebrauch, wenn wir unsrerseits das

---

1) Davon, dass Marcion beim Symbol ein Gleiches versucht habe, wissen wir nichts.

thun wollten und daraufhin Marcion für den Schöpfer eines N. T. erklärten. Wir müssten dann wenigstens hinzufügen, dass er mit seinem N. T. gerade nicht der Vorgänger für seine jüngeren Zeitgenossen in der Grosskirche geworden sei, da dieselben (mit einer Ausnahme) keine mechanische Geschlossenheit des Kanons anstrebten. Treffend bemerkt aber Zahn über diesen Punkt (I, 632): „das N. T. der altkatholischen Kirche mit seiner unbestimmten Abgrenzung und seinem wild wachsenden, überaus mannichfaltigen Text macht den Eindruck des Altertümlichen; und Marcion mit seinen zwei handlichen Büchlein und ihrem bis aufs Wort festgestellten Text erscheint als der Moderne, welcher der kirchlichen Gesamtentwickelung um zwei bis drei Jahrhunderte voraneilte".

Bestätigt wird unsre Gesamtbeurteilung Marcions durch einen Blick auf die Methode seiner kirchlichen Bestreiter. Wir sehen zunächst, dass sich der Kampf nicht um den Wortlaut verschiedener sogen. apostolischer regulae dreht. Vielmehr auch wo der Streit an das Bekenntnis heranrückt, wird die Beweisführung aus den Schriften geführt. Während aber den Gnostikern gegenüber nie eine grundsätzliche Differenz inbezug auf die öffentlichen apostolischen Schriften konstatiert wird, so stellt man eine solche dem Marcion gegenüber allerdings und immer aufs neue fest. Müsste man nun annehmen, die Kirche wäre dem Marcion in der Erhebung apostolischer Schriften, insbesondre von Briefen, zum Range eines neutestamentlichen Kanons erst nachgefolgt, so wäre einmal zu erwarten, dass man dann auch das eigne plus streng fixiert hätte, sodann aber, dass man gerade die von Marcion übergangenen Schriften ihm entgegengehalten und herausgehoben hätte. Nun ist aber in beiden Punkten gerade das Gegenteil der Fall. Zeigte sich dies schon hinsichtlich des ersten, so geht es inbetreff des zweiten daraus hervor, dass man gerade die andern Schriften, die Marcion verwarf, im Kampfe gegen ihn beiseite lässt und ihn nur aus den auch von ihm anerkannten zu widerlegen sucht. In diesem Sinne schreibt Irenäus das Programm und führt Tertullian es aus. Da man sich von dieser Methode der Polemik hinreichenden Erfolg versprach, ist es schon innerlich unwahrscheinlich, dass das plus, welches das N. T. der Kirche gegenüber dem marcionitischen aufweist, im ganzen oder im einzelnen einem antimarcionitischen Interesse erst seine Einfügung in jenes verdanke, sei es dass die betreffenden Schriften erst ad hoc verfasst bezw. redigiert oder wenigstens mit

einem ganz neuen Ansehen bekleidet worden seien. Dies wäre ja nur unter der Voraussetzung denkbar, dass man jene Methode der Widerlegung für unzureichend gehalten hätte, was nicht nachweisbar ist; und es müsste auch irgendwie erkennbar werden, wie sich die Kirche die neu kanonisierten Bücher gegen Marcion zu nutze gemacht hätte. Wir sind damit an den vielleicht wichtigsten Punkt der Kanonsgeschichte gelangt.

Insbesondre haben wir uns hier noch einmal mit Harnacks Ansichten auseinanderzusetzen. Wenn man seine, wie uns scheinen will, z. T. widersprechenden Äusserungen über diesen Punkt miteinander kombiniert, so führen sie schliesslich darauf, dass das kirchliche neue Testament seine Gestalt gerade im Gegensatz zu Marcion erhalten und einige Schriften nur aus antimarcionitischem Interesse Aufnahme in dasselbe gefunden haben. Er sagt I, 344, der Kampf, den die Kirche gegen Marcion und Gnostiker zu führen hatte, „habe zur Bildung einer neuen Bibel genötigt".

Andrerseits bemerkt er freilich wieder S. 350: man dürfe nicht meinen, die Kirche habe jene Sammlung „in dem Bestreben hergestellt, sich ein wirksames Kampfesmittel zu schaffen". Vielmehr sei die Kirche nur gezwungen, nur unfreiwillig zu dieser That geschritten. Insbesondre seien ihr die paulinischen Briefe höchst unbequem gewesen. Fragt man dann, welchen Nutzen hatte unter diesen Umständen die Kirche von der Proklamierung dieser neuen Autorität, wenn die Schriftensammlung ihr so grosse Schwierigkeiten bereitete, so antwortet Harnack l. c.: „was die Sammlung an Schwierigkeiten bot, solange sie blosse Sammlung war, das verschwand in dem Momente, wo sie als heilige Sammlung angeschaut wurde. Denn nun war der Grundsatz: μία ἡ πάντων γέγονε τῶν ἀποστόλων ὥσπερ διδασκαλία οὕτως δὲ καὶ ἡ παράδοσις, auf alle widerstrebenden und anstössigen Details anzuwenden; nun war es geboten, die eine Schrift aus der anderen — also die paulinischen Briefe aus den Pastoralbriefen und der Apostelgeschichte — zu erklären, nun war jene „Mischung" — wie Tertullian sich ausdrückt — des A. und N. T.'s gefordert, aus der sich als erstes Gesetz für die Auslegung der zweiten Bibel die volle Anerkennung der an der alten Bibel festgestellten Erkenntnisse ergab". Zunächst klingt das so, als bestehe die altkatholische Neuerung rücksichtlich des N. T. nur darin, dass die vorhandene „blosse Sammlung" zur „heiligen Sammlung" erhoben wurde. Dem widerspricht aber, dass Harnack (z. B. S. 343 f.)

doch auch „die auf einer Ausscheidung beruhende Zusammenfassung christlicher Schriften“ als Werk erst der nachmarcionitischen Kirche ansieht. Da ferner „die volle Anerkennung der an der alten Bibel (= A. T.) festgestellten Erkenntnisse“, auch sofern sie als Massstab für die Auslegung christlicher Schriften gehandhabt wurde, nicht als Neuerung gelten kann, so kann das Neue eigentlich nur darin liegen, dass die paulinischen Briefe nach den Pastoralbriefen und besonders nach der Apostelgeschichte ausgelegt werden sollten. Die katholischen Briefe sind wohl nur zufällig in jenem Satze nicht mit aufgeführt, denn auch sie gehören hierher. Die Voraussetzung für jenes kirchliche Verfahren ist aber nach Harnack — unverkennbar wenigstens hinsichtlich der Apostelgeschichte und der katholischen Briefe — diese, dass man die betreffenden Schriften erst jetzt der Sammlung einfügte; vgl. S. 346 f. und besonders S. 347 Anm. 1: „Das wirklich Neue war, dass man kühn ein Buch in die Mitte stellte, welches bisher, wenn nicht alles täuscht, nur dem Privatgebrauche angehörte, die Apostelgeschichte —“. „Also ist die Apostelgeschichte der Schlüssel zum Verständnis des katholischen Kanons und zeigt zugleich seine Neuheit“. Sie wird nachher bezeichnenderweise „das antimarcionitische Buch im Kanon“ genannt, das „wider Paulus, als den apostolus haereticorum, verwendet worden ist“ (l. c). Das Verhältnis des kirchlichen Kanons zum marcionitischen wird also dahin bestimmt, dass man kirchlicherseits 1. dem Marcion (samt den Gnostikern) in der Kanonisierung der höchst gefährlichen und bedenklichen Paulusbriefe notgedrungen folgte — bisher hatten diese Schriften noch kein kanonisches Ansehen —, zugleich aber 2. diesen neuen Bestandteil des Kanons unschädlich zu machen und die marcionitischen Konsequenzen daraus zu paralysieren suchte, indem man neben die Paulusbriefe Marcions noch die Pastoralbriefe, neben diese die katholischen und — last not least — die Apostelgeschichte stellte.

Während wir auf Punkt 1 später (S. 412) zurückkommen, haben wir es hier mit 2 zu thun. Verhielte die Sache sich wirklich so, dann wäre zu erwarten, dass jene Väter sich des erst mühsam geschaffenen Vorteils bewusst gewesen wären. Sie hätten den auf die übrigen Paulinen sich berufenden Marcion von den Pastoral- und etwa den katholischen Briefen, besonders aber von der Apostelgeschichte aus bestreiten und geltend machen müssen, dass ohne sie die Paulusbriefe falsch verstanden würden. Lässt sich aber dieser Nachweis

nicht beibringen, so fehlt für jene Verhältnisbestimmung der beiderseitigen Bibeln die hinreichende Erklärung.

Rücksichtlich der Pastoralbriefe und der katholischen Briefe bedarf es nicht einmal des Beweises dafür, dass sie nicht in der bezeichneten Weise gegen Marcion gehandhabt worden sind. Harnack selbst führt keinen Beleg dafür an, dass diese Schriften gegen Marcion fruktifiziert worden seien.[1] Das ist allein schon der stärkste Beweis gegen die Annahme einer antimarcionitischen Kanonisierung dieser Schriften, und dies wiederum eine Instanz auch gegen die Annahme, dass es sich mit der Apostelgeschichte so verhalte. Denn dürfte nicht das plus des antimarcionitischen Kanons gleichen Bedingungen zu unterstellen sein? Doch prüfen wir die Kanonizität der Apostelgeschichte auch für sich, denn von ihr sucht Harnack mit besonderem Nachdrucke und unter Anführung von Stellen nachzuweisen, dass sie gegen Marcion in den Kanon aufgenommen worden sei. Aber auch das dürfte sich schwerlich beweisen lassen. Nachdem vielmehr Irenäus nächst den Aussagen der vier Evangelien auch die der Apostelgeschichte als apostolische Zeugnisse gegen den gnostisch-marcionitischen Satz von der Verschiedenheit des alt- und neutestamentlichen Gottes aufgeboten hat (III, 12), widerlegt er in c. 13 die Marcioniten, welche nur den Paulus als Apostel der Wahrheit anerkennen — nicht aus der Apostelgeschichte, sondern aus den auch von Marcion anerkannten Briefen (13, 1, nämlich aus Stellen, wie Gal. 2, 8, Ro. 10, 15, 1. Cor. 15, 11), dann aus den Evangelien (darunter auch Joh. 14, 7 ff.), wornach der Apostolat der Zwölfe auf ebenso unmittelbar göttlicher Vokation, als der des Paulus beruhe (13, 2), um 13, 3 sich wieder auf Gal. 2, 1 f. 5 als Beweis für die Anerkennung der Urapostel durch Paulus zu berufen.[2] Indem er

1) Wenn sich die Ansicht mit merkwürdiger Zähigkeit erhält, dass 1. Tim. 6, 20 das Wort von den ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως gegen Marcions Werk die Antithesen gehe, so darf man darauf hinweisen, dass sich die Väter, besonders Tertullian, dieser Stelle gegen Marcion niemals bedient haben (vgl. adv. Marc. IV, 1).

2) Irenäus liest nach dem lateinischen Texte in Gal. 2, 5 das οὐδέ nicht, sondern: ad horam cessimus subiectioni. Sollte sich vielleicht hierauf die ohne Belegstelle ausgesprochene Behauptung Harnacks l. c. beziehen: „Irenäus — braucht die Apostelgeschichte zum Erweise der Unterordnung des Paulus unter die Zwölfe“? Das wäre freilich nur ein Missverständnis, aber ausser dieser Stelle finde ich keine, an der auch nur ein Schein für jene Behauptung hervorträte.

noch auf die Harmonie der Zeitangaben von act. 15 mit Gal. 2 verweist, schliesst er: sic est consonans et velut eadem tam Pauli annuntiatio, quam et Lucae de apostolis testificatio (13, 3 a. E.). Mithin beglaubigt er vielmehr die Apostelgeschichte durch die Briefe, wie er denn in 14, 1 die Angaben des Lucas über seinen Verkehr mit Paulus wiederum durch die betr. Notizen der Briefe (2. Tim. 4, 10 f. Col. 4, 14) bestätigt. In 14, 3 f. erklärt Irenäus die Verwerfung der Apostelgeschichte durch Marcion für einen Widerspruch, da er ja das Evangelium des Lucas im Grossen und Ganzen brauche — entweder müsse man alles Lukanische annehmen oder alles verwerfen (14, 4). Mit besonderem Eifer verteidigt er aber die Zugehörigkeit der Apostelgeschichte zur regula veritatis gegen die Antipoden Marcions, die Ebioniten, qui Paulum apostolum non cognoscunt (15, 1), also in einem polemischen Interesse, das ihn mit den Marcioniten gerade verband. Ausser jenem grösseren Abschnitte (bei Harvey II, p. 52—79), wird die Apostelgeschichte nur selten und, soviel ich sehe, niemals dazu verwertet, um ihr „Direktiven zur Erklärung „schwieriger" Stellen der paulinischen Briefe" zu entnehmen.

Indessen beruft sich Harnack nachdrücklicher auf Tertullians „weitgehende Fruktifizierung der Apostelgeschichte als des antimarcionitischen Buches im Kanon". „Hier kann man lernen, sagt er l. c., weshalb sie in den Kanon gekommen und wider Paulus als den apostolus haereticorum verwendet worden ist". Zunächst scheinen mir von den Beweisstellen, die Harnack anführt, die Hälfte ganz in Wegfall zu kommen, nämlich adv. Marc. I, 20. IV, 2—5, denn dort finde ich kein Wort über die Apostelgeschichte, geschweige dass sie gegen Paulusbriefe ausgespielt würde. An den andern Stellen aber verhält es sich gerade umgekehrt, als man nach Harnack erwarten müsste: niemals legt Tertullian die paulinischen Briefe durch die Apostelgeschichte aus, sondern er beglaubigt vielmehr diese aus jenen, aber auch dies nur mehr im allgemeinen und ohne auf einzelnes weiter einzugehen. Allerdings hat er zweimal den Marcioniten vorgehalten, dass sie ohne die Apostelgeschichte gar nicht in der Lage seien, den wirklichen Apostolat des Paulus nachzuweisen, denn die blosse Selbstbeglaubigung sei nicht einmal bei Jesus als hinreichend befunden worden: nemo sibi et professor et testis est (de praescr. 23. adv. Marc. V, 1). Mit Bezug darauf bemerkt Harnack: „nur wer die Apostelgeschichte anerkennt, hat ein Recht, Paulus anzuerkennen; unhistorische, jedes Fundamentes bare Schwärmerei ist es,

den isolierten Paulus zur Autorität zu erheben: das ist der Grundgedanke Tertullians". Aber, soviel ich sehe, handelt es sich im Zusammenhange nur um die Frage, den Apostolat Pauli an und für sich zu rechtfertigen; für Tertullian aber dienten dazu durchaus nicht bloss die Stellen der Apostelgeschichte, sondern zuerst Weissagungen des alten Testamentes, nämlich Gen. 49, 27 und 1. Sam. 18 ff., und nur mit Rücksicht darauf, dass Marcion jene figurarum sacramenta nicht werde gelten lassen, beruft er sich dann noch auf die Apostelgeschichte, die den Rang Pauli beglaubige (adv. Marc. V, 1). An der erstgenannten Stelle macht Tertullian den erwähnten Einwand nur im Vorübergehen, um ihn alsbald fallen zu lassen und die marcionitische Deutung von Gal. 2 aus diesem Kapitel selbst zu widerlegen. Ganz entsprechend und an denselben Stellen macht Tertullian zweimal die Bemerkung, die Marcioniten könnten gar nicht den heiligen Geist besitzen, da sie ohne die Apostelgeschichte nicht wüssten, ob er wirklich gesandt worden sei (de praescr. 22. adv. Marc. V, 2); an ersterer Stelle bemerkt er noch, sie sollten auch nicht vorgeben, die Kirche zu verteidigen, da sie (ohne acta) gar nicht wüssten, wann und wie diese entstanden sei. Aber, fügt er hinzu, das sei ihnen gerade willkommen, auf Beweise zu verzichten, um dann auch der Widerlegung sich zu entziehen. Auch da handelt es sich gar nicht darum, sich paulinischer Gedanken zu erwehren; vielmehr sind die dabei hervortretenden Gründe, um derentwillen dem Tertullian selbst die Apostelgeschichte von Wert ist, unabhängig von seiner Polemik gegen Marcion.

Die noch übrig bleibenden Stellen sind folgende. In adv. Marc. V, 2 heisst es, dass Paulus in Gal. 1 und 2 durch die Erzählung seiner Lebensgeschichte die scriptura apostolicorum (nachher apostolorum acta) bestätige, denn sie enthalte ganz dasselbe (vgl. Irenäus). So sei es also nur der dogmatische Gegensatz gegen die ebenfalls den Schöpfergott und seinen Christus verkündigende Schrift, um derentwillen die Marcioniten sie (eben nicht anders als auch das kirchliche Lucasevangelium) ablehnten. Ganz nebensächlich, aber doch auch für seine Behandlung der Apostelgeschichte gegenüber Marcion charakteristisch ist endlich die Bemerkung Tertullians l. c. c. 3, dass die Beschneidung des Timotheus und die bekannte Übernahme eines Gelübdes seitens des Paulus (act. 16, 3. 21, 24 ff.) deshalb für wahre Erzählungen zu gelten hätten, weil sie mit dem Grundsatze des Apostels harmonierten, dass er den Juden ein Jude,

denen unter dem Gesetz als unter dem Gesetz geworden sei (1. Cor. 9, 20). Genau so argumentiert er inbetreff desselben Punktes de monog. 14, wo er es nicht mit Leuten, die die Apostelgeschichte verwarfen, zu thun hat.

Das aber sind alle in Betracht kommenden Stellen. Nirgends wird die Apostelgeschichte als Auslegungskanon für die paulinischen Briefe gehandhabt, sondern gerade umgekehrt wird sie an den paulinischen Briefen, genauer gesagt an dem marcionitischen ἀπόστολος, erprobt und bewährt. Aber auch dies nicht, um sie nachher desto reichlicher für die Polemik auszubeuten, sondern nur um für sie ebenso wie für andre neutestamentliche Schriften gelegentlich darzuthun, dass sie Marcion mit Unrecht verworfen habe. Damit ist aber der Behauptung, die Apostelgeschichte sei als antimarcionitisches Buch in den Kanon gekommen, der Boden entzogen. Vollends von den „Donnerschlägen“ und „Trompetenstössen“, die diese ihre Einführung begleitet haben sollen, verlautet in der Geschichte nichts.[1] Hätte die Apostelgeschichte nicht bereits zu der Sammlung neutestamentlicher Schriften gehört, so wäre kein Grund gewesen, sie jetzt derselben durch eine Haupt- und Staatsaktion einzuverleiben. Wir finden mithin keinen Grund dazu, das Verhalten des schneidenden Kritikers Marcion gegen die Apostelgeschichte uns anders zu erklären, als sein Verhalten gegen das Johannesevangelium oder das alte Testament oder die von ihm gestrichenen Stücke des Lucasevangeliums. Jene Theorie aber von der Apostelgeschichte als dem „Schlüssel des Kanons“ scheint uns nicht aus der wirklichen Geschichte gewonnen zu sein, sondern noch aus der Geschichtskonstruktion der Tübinger Schule zu stammen, deren Nachwirkungen noch lange nicht soweit überwunden sind, als manche zu glauben scheinen.

Dem früheren Nachweise, dass die Kirche nicht erst gegen die Gnosis ihr neues Testament gebildet oder wesentliche Bestandteile ihm angeschlossen hat, tritt hier der andre zur Seite, dass dies auch nicht gegen Marcion geschehen ist. Wenn nun aber die Kirche der Gnosis gegenüber es nicht nötig gehabt hat zu beweisen, dass ihr neutestamentlicher Kanon der ältere sei, da über ihn kein Streit war, so hat sie dies gegen Marcion allerdings behauptet. Aber sie hat diese Behauptung auch rechtfertigen und innerlich wie äusserlich beweisen können. So gewiss sie darthun konnte, dass der Marcion,

1) Gegen Harnack, Das neue Testament um 200, S. 52 f.

welcher die Geburt Christi und seine Wiederkunft zum Gerichte aus dem Bekenntnis, der fides communis strich, damit eine gewaltthätige Neuerung vollzog, so hat sie auch seine Beschneidung der kirchlichen Bibel als eine Beseitigung von tot originalia instrumenta erweisen können (Tert. de carne 2). Wer das noch bestreiten will, der ist dann auch verpflichtet nachzuweisen oder glaublich zu machen, dass die Kirche erst gegen und also nach Marcion die Geburt und die Wiederkunft Christi zum Gericht zu Bestandteilen ihres Bekenntnisses erhoben habe. Das eine fordert bezw. verbietet das andere.

Aus beidem zusammengenommen ergiebt sich, dass das neue Testament, in dem Sinne genommen, wie es die antignostischen Väter haben, nicht eine im Kampfe und zum Kampfe gegen (Gnosis und) Marcion geschaffene Grösse ist, sondern dass seine (zunächst kultische) Bildung und Sammlung ebenso vor das Aufkommen jener Häresieen fallen muss, wie die Bildung des Taufgelübdes und -bekenntnisses.

Nur auf den einen Gedanken müssen wir hier noch einmal zurückkommen, dass die Unfreiheit der Kirche bei ihrer ntl. Kanonbildung deutlich hervortreten und beweisen soll, dass sie damit nur dem Vorgange der Gnostiker und besonders Marcions widerstrebend gefolgt sei. Gegen diese Annahme spricht schon, dass solche Notbündnisse zwischen heterogenen Grössen auf allen Gebieten, auch auf geistigem, möglichst schnell wieder auseinanderzugehen pflegen. Das ist aber mit dem Bunde, den die Kirche mit dem N. T. einging, nicht geschehen. Im Gegenteil: er ist nur fester und inniger geworden, und er ist nicht allein und nicht zuoberst ein Kampfesbund für das Schlachtfeld, sondern ein Ehebund für das Leben gewesen und geblieben. Und dass die Bedingungen hierfür nicht erst durch die Erfahrung von der (nach Harnack ja bloss relativen) Zweckmässigkeit des N. T. im Kampfe gegen Häretiker geschaffen worden sein können, sondern auf einer, wie immer zu bestimmenden, Kongenialität beruht haben müssen, das sollte man, wie man es für Marcions Verhältnis zu seiner Bibel gelten lässt, billigerweise auch für die Grosskirche zugestehen. Denn diese war damals noch nicht die Papstkirche des Mittelalters oder die Jesuitenkirche von heute in denen der moderne Protestantismus, wie es uns manchmal scheinen will, den Begriff der „Kirche" typisch dargestellt findet.

Doch prüfen wir kurz Harnacks Gründe für die oben skizzierte Ansicht. Es sind deren zwei, beziehentlich einer. Er meint, jener

„Zwang" der Kirche werde bewiesen durch „die Warnung der Väter, nicht über die heil. Schriften mit den Häretikern zu streiten, obschon das N. T. bereits vorhanden war". Aber das gilt nur von dem einen Tertullian, und auch von ihm nicht so, als ob ihm selbst die Schrift lästig gewesen wäre (vgl. dagegen oben S. 170 f.). Überdies bewiese der Satz zu viel, denn dass sämtliche ntl. Schriften erst gegen die Gnosis und Marcion kanonisiert worden seien, behauptet auch Harnack nicht. Das führt uns auf seinen zweiten, im Grunde aber ersten und einzigen Beweis, dass man kirchlicherseits die Schwierigkeiten der paulinischen Briefe drückend empfunden habe.[1] Man wird sich aber der Grenzen bewusst sein müssen, innerhalb deren dies Argument überhaupt etwas beweist. Denn natürlich wird man nicht das Verhältnis, in dem nachmals Augustin oder gar Luther zu Paulus standen, als Massstab an Irenäus anlegen dürfen, sondern nach den geschichtlichen Verhältnissen die Frage so zu stellen haben: waren die Gnostiker und besonders die Marcioniten, die nach Harnack nicht gezwungen, sondern freiwillig die paulinischen Briefe in ihren Kanon aufgenommen haben sollen, diesen gegenüber inbezug auf ihr Verständnis und ihre Aneignung in einer günstigeren Lage, als ihre Gegner? Kamen ihrer Auffassung vom Christentume diese Briefe mehr entgegen, fügten sie sich ihrer Anschauung ungezwungener ein, als dem Christentum und der Lehre eines Irenäus oder Tertullian? Ich möchte glauben, dass schon diese gar nicht zu umgehende Fragstellung die Sache zu Gunsten unsrer Auffassung entschiede. Denn, was die Gnostiker anbetrifft, so hat sich uns schon oben ergeben, dass sie die paulinischen Briefe ebenso wenig, wie die übrigen ntl. Schriften als erste kanonisiert haben können, da sie nur mit der gewaltsamsten Interpretation sie sich dienstbar machten. Es könnte sich also höchstens darum handeln, dass die Kirche inbezug auf

---

1) I, 344. 349 f.: „man kann noch aus Irenäus und Tertullian erkennen, dass die Pflicht, sich mit diesen (sc. paulin.) Briefen in Einklang zu setzen, der Kirche von Marcion und den Häretikern aufgezwungen worden ist, und dass sie sich selbst ohne diesen Zwang schwerlich in die Lage gebracht hätte, sich über ihr Verhältnis zu jenen Briefen in der Form der Kanonisierung Rechenschaft zu geben". Vgl. S. 509 Anm. 2: „das Wichtigste war, dass nun die paulinische Theologie, zu der Gnostiker, Marcioniten und Enkratiten bereits Stellung genommen hatten, nicht mehr ignoriert werden konnte" (dies von mir gesperrt).

die paulinischen Briefe gegen Marcion im Nachteil gewesen sei. Aber warum hat sich denn Marcion zur Verstümmelung oder Bereinigung der paulinischen Briefe verstehen müssen, während seine Gegner auch nicht einmal den Wunsch dazu geäussert haben? Was bedürfen wir weiter Zeugnis? Oder müssen nicht auch wir, ja die Modernsten unter uns erst recht, es anerkennen, dass die paulinischen Briefe einer Zerreissung von lex und evangelium, wie Marcion sie durchführen wollte, auf das Entschiedenste widerstreben? Gewiss, die damalige Kirche war auch schon weit entfernt von einem vollen Verständnis des paulinischen Evangeliums. Aber stellen wir die Frage in concreto für die drei in Frage kommenden Gruppen: Gnostiker, Marcioniten und katholische Christen, dann wird man nicht umhin können, zuzugestehen, dass mit den paulinischen Briefen den letzteren immer noch am meisten gedient war, dass zwischen ihnen immer noch der nächste Grad geistiger Verwandtschaft zu konstatieren ist. Damit aber fällt der letzte Grund für die Annahme dahin, dass die Kirche ihr neues Testament sich habe aufzwingen lassen, vielmehr muss diese Vorstellung im vollsten Sinne gerade auf die Gnostiker, und wenn man die von Marcion vorgefundene Gestalt von Evangelium und Paulusbriefen im Auge behält, auch auf diesen angewendet werden, nur mit dem Unterschiede, dass letzterer durch Schneiden, die Gnostiker durch Deuten, jener durch Abstrich, diese durch Zusatz (Geheimüberlieferung) des Zwanges jener Schriften sich zu entledigen suchten, die Empfindung eines solchen aber eben damit für sich beweisen. Zugleich aber legen beide, Gnosis und Marcionitismus, gegen einander und damit für das kirchliche N. T. Zeugnis ab, indem der Kanon Marcions die Schriftwerke, welche die gnostische Geheimüberlieferung enthielten, und wiederum das N. T. der Gnostiker dasjenige Marcions als Geschichtsfälschungen erkennen lehrt.[1] Wenn aber die Kirche gegen diese beiden, unter sich, wie wir sahen, nicht unwesentlich verschiedenen, Häresieen und — dürfen wir hinzufügen — fast zu gleicher Zeit gegen den Montanismus und Monarchianismus ganz denselben Massstab, dieselbe dogmatische Autorität (regula fidei) in Geltung setzte, so folgt daraus, dass dieser Massstab in seinem Dasein und Sosein

1) Die kirchlichen Theologen konnten aber den Gnostikern an ihrem Massstabe die Fuge nachweisen, wo ihre Verlängerung angesetzt war, und dem Marcion die Schnittstellen, wo er gekürzt und geleimt hatte.

nicht erst durch die betreffenden Gegensätze bedingt und geworden ist, da er sich sonst nicht indifferent gegen sie verhalten würde.[1]

Um das auf S. 320 formulierte Problem zu lösen, haben wir zunächst das Verhältnis untersucht, in dem Gnosis und Marcion zu der nachmals als regula veritatis proklamierten Doppelgrösse des Symbols und des N. T. gestanden haben. Wir glauben daraus das Ergebnis gewonnen zu haben, dass jene beiden Stücke nicht erst in der Zeit zwischen Gnosis und Irenäus geschaffen sein können. Um aber diesen Beweis zu vervollständigen, müssen wir noch das Verhältnis der antignostischen Väter zu ihren kirchlichen Vordermännern, zu den älteren Theologen, mit denen sie sich zusammenschlossen und eins wussten, untersuchen. Das sind die Apologeten, und unter ihnen in erster Linie Justin, den sowohl Irenäus als Tertullian mit hoher Anerkennung nennen.[2] Wir werden daher im Folgenden ihn als Typus der apologetischen Theologie behandeln dürfen. Pflegt doch gerade eine Vergleichung Justins mit Irenäus als Hauptinstanz dafür angeführt zu werden, dass, um mich einmal des älteren Sprachgebrauches zu bedienen, die Wahrheitsregel und der Kanon des letzteren neue, plötzlich auftauchende Schöpfungen seien, die es

---

1) Das ist ein sehr wichtiger Punkt. Denn die hier abgelehnte Theorie über das Werden des Kanons lässt es unerklärt, warum die Kirche nur gegen den Gnostizismus (einschl. Marcionitismus) sich zu einer Kompletierung ihres ntl. Kanons entschloss und nicht auch gegen neue Häresieen diesen Kanon vermehrte oder reduzierte, wie die Partei der Aloger einen vereinzelt gebliebenen Versuch in dieser Richtung machte, als sie dem Montanismus durch Ausscheidung der johanneischen Schriften aus dem Kanon zu begegnen suchte. An einem Beispiele lässt sich zeigen, wie kurzsichtig die Kirche mit der angeblichen Bildung ihrer antimarcionitischen Bibel gehandelt hätte. Sie hätte mit der Kanonisierung der Apostelgeschichte, die, wie man gemeinhin annimmt, eine niedere Christologie vertritt, der Häresie des dynamistischen Monarchianismus die Wege geebnet, wie denn Theodotus auf act. 2, 22 gegen die Gottheit Christi sich berief (Epiph. haer. 54, 5). Die Schöpfer des kirchlichen Kanons hätten also ein Loch im Boden des Kirchenschiffs so ausgebessert, dass sie an einer anderen Stelle desselben ein Stück herausschnitten.

2) Iren. adv. haer. IV, 6, 2 καὶ καλῶς Ἰουστῖνος ἐν τῷ πρὸς Μαρκίωνα συντάγματί φησιν, V, 26, 2. Offenbar geht auch mit auf ihn IV, praef. 2 quapropter hi qui ante nos fuerunt, et quidem multo nobis meliores. Tert. adv. Valent. 5 nec undique dicemur ipsi nobis finxisse materias, quas tot iam viri sanctitate et praestantia insignes, nec solum nostri antecessores, sed ipsorum haeresiarcharum contemporales instructissimis voluminibus et prodiderunt, et retuderunt, ut Justinus philosophus et martyr.

ein Menschenalter zuvor noch nicht gegeben habe. Ob dies richtig sei, das ist die Frage, die wir jetzt noch beantworten wollen.

Von vornherein muss uns eine bejahende Antwort darauf bedenklich erscheinen, wenn doch das Urteil des Irenäus über seine Vorgänger nicht im mindesten es nahe legt, dass dieselben noch mit unzulänglichen Massstäben gearbeitet hätten. Nicht darauf führt er es zurück, dass sie gegen die Valentinianer nicht hinreichende Erfolge in der Polemik gehabt hätten, sondern nur darauf, dass sie ignorabant regulam ipsorum; sie kannten noch nicht wirklich den valentinianischen Lehrbegriff (IV praef. 2). Im anderen Falle hätte er sagen müssen: ignorabant regulam veritatis. Nehmen wir aber einmal an, die Massstäbe eines Irenäus seien wirklich dem Justin noch fremd gewesen und erst auf dem Wege von ihm zu Irenäus neu entstanden, so müsste zwischen dem Christentume beider ebenso ein wesentlicher Unterschied sich konstatieren lassen, wie zwischen dem des Irenäus und der Gnostiker. Denn eine Differenz der Massstäbe wird sich stets in differenten Messungen und Schätzungen zeigen. Nun aber dürfte zwischen dem Christentume eines Irenäus und dem eines Justin die grösste Übereinstimmung herrschen.[1] Denn man wird weder behaupten wollen, dass Justin mehr Enthusiast, noch dass er mehr Ethiker gewesen sei, als etwa Irenäus. Das sind aber, wie die Dinge liegen, die beiden einzigen Möglichkeiten, um bei Justin eine wesentlich andere Ausprägung des Christentums zu entdecken, als bei Irenäus. Was nun das erste anbetrifft, so hält sich Justin im Christentume nicht für produktiv, sondern für reproduktiv gegenüber den Propheten und Aposteln; er ist nicht minder autoritätsbedürftig und autoritätsgläubig als Irenäus; er beurteilt seine Schriftstellerei nicht als pneumatische, während umgekehrt Irenäus nicht weniger, als Justin, die pneumatischen Charismen auch in der Kirche seiner Zeit noch unvermindert vorhanden glaubt, insbesondre auch Prophetie, Visionen und Weissagung, also die Gaben pneumatischer Rede.[2] Ferner aber steht auch dies fest, dass dem Justin das Christentum seinem Wesen nach ebenso ein Glaube an Jesus Christus einschliesslich der wunderbaren Thatsachen seiner Geschichte von

---

1) Vgl. Seeberg, Dogmengeschichte I, 99 von dem Christentume der antignostischen Väter: „es ist das Verständnis des Christentums, das schon am Ende des 1. und zu Anfang des 2. Jahrhs. vorlag"; und dazu besonders das Zitat aus Justins syntagma bei Irenäus IV, 6, 2.

2) II, 31, 2. 32, 4. I, 13, 4. III, 11, 9.

seiner Geburt bis zu seiner Himmelfahrt ist, wie dem Irenäus. Gewiss weiss er sehr wohl, dass zum echten Christen auch eine bestimmte sittliche Lebensführung gehört, aber das hat Irenäus um nichts weniger betont (s. cap. IX). So ist denn, im modernen Sinne gesprochen, Justin nicht minder Vertreter eines dogmatischen Christentums, als Irenäus.

Wir brauchen uns aber nicht einmal auf diese Allgemeinheiten zu beschränken. Wir finden bei Justin bereits das alte Taufbekenntnis bezeugt. Haben die betr. Angaben schon bisher zahlreiche Gelehrte von der Existenz eines Taufbekenntnisses bei Justin überzeugt,[1] so sind sie durch unsre Nachweise von der nur relativen Schätzung, die dem Bekenntnisse als Formel im zweiten Jahrhundert zu teil wurde, sodann durch die Nachweise über das Bekenntnis bei den Gnostikern von den wesentlichen Schwierigkeiten befreit, die bisher ihre erfolgreiche Verwertung hinderten. Je weniger wir zu erwarten berechtigt sind, dass Justin eine fixe Formel wörtlich zitiere, um so eindrucksvoller wirkt die formelhafte Ausprägung des Christenglaubens, die schon er hat, um so überraschender ist die grosse Übereinstimmung mit der bei Irenäus, Tertullian und Origenes vorliegenden Formel. Die trinitarische Grundlage steht fest. Wenn wir ferner immer wahrgenommen haben, dass die Relationen des Bekenntnisses auf den jeweiligen Gegensatz Bezug nehmen, so haben wir keinen Grund, ein **εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα** als ersten

---

1) Vgl. dazu W. Bornemann, Das Taufsymbol Justins des Märtyrers in Ztschr. f. Kgsch. III, 1—27; Th. Zahn ebenda VIII, 66—84 und in seiner Schrift, Das apostolische Symbolum S. 33 ff., die wichtigsten Stellen bei Hahn § 3; vgl. besonders apol. I, 61 ἐπ᾽ ὀνόματος γὰρ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου τὸ ἐν τῷ ὕδατι τότε λουτρὸν ποιοῦνται (subj. die Katechumenen). Voraus geht die Bemerkung, dass sie sich diesem Bade unterziehen, wenn sie „sich haben überzeugen lassen und glauben, dass dies, was von uns gelehrt und gesagt wird, wahr sei und versprechen, so leben zu können“ (vgl. c. 66 a. A.). Nachher heisst es, dass der Taufende über den Täufling den Namen τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ ausspreche, weiter aber καὶ ἐπ᾽ ὀνόματος δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, καὶ ἐπ᾽ ὀνόματος πνεύματος ἁγίου, ὃ διὰ τῶν προφητῶν προεκήρυξε τὰ κατὰ τὸν Ἰησοῦν πάντα, ὁ φωτιζόμενος λούεται. Zur trinitarischen Formel vgl. noch c. 67 a. A. I, 13. Da es dem Justin darauf ankommt, zu beschreiben, was die Christen thun, ist es natürlich, dass er das Thun der Neuaufgenommenen, z. B. Ablegung des Bekenntnisses, nicht direkt erwähnt (vgl. noch oben S. 56—58).

Artikel deshalb nicht anzunehmen, weil Justin zum besseren Verständnis für die polytheistischen Heiden diesen Gott als πατὴρ τῶν ὅλων καὶ δεσπότης θεός beschreibt. Denn ganz ähnlich thut das z. B. noch im fünften Jahrhundert Cyrill von Alexandrien in seiner Apologie gegen Kaiser Julian[1], und diese Umsetzung der spezifisch christlichen Ausdrücke in solche, die den Heiden verständlicher waren, übt ja der Apologet Justin durchweg, so wenn er für κυριακή Sonntag oder für εὐαγγέλια Memoiren der Apostel sagt.[2] Wie auffallend die Gestalt des zweiten Artikels mit der uns sonst bekannten übereinstimmt, konnten wir schon früher anmerken.[3] Ferner ist daraus, dass Justin nicht auch die Heilsgüter als direkte Bestandteile des Bekenntnisses zitiert, ebensowenig zu schliessen, dass sie nicht darin standen, als aus so und so vielen Anführungen Tertullians, dass sein dritter Artikel nichts weiter als die „Auferstehung des Fleisches" enthalten habe. Gerade inbetreff dieses Hauptstückes tritt ergänzend ein die Bemerkung Justins, dass er samt allen rechtgläubigen Christen wisse, dass σαρκὸς ἀνάστασιν γενήσεσθαι (dial. 80 a. E.). Endlich aber ist daraus, dass Justin zu jener Zeit in Rom lebte, nicht zu folgern, dass er erst und nur in Rom ein Taufbekenntnis kennen gelernt habe, während sein Zeugnis von der Allgemeinheit desselben als naive oder bewusste Verallgemeinerung — cui bono? — zu beurteilen wäre, sondern da Justin in Ephesus getauft worden ist, bestätigt er das an dem Gnostizismus gewonnene Ergebnis, dass bereits in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts das gemeine Christenbekenntnis auch im Oriente vorhanden war, wie umgekehrt seine Angaben von da aus beglaubigt werden.

Kürzer kann ich mich hinsichtlich des neuen Testamentes fassen,

---

1) Vgl. c. Julian. VII (P. G. 76, 880), wo er auch die bei ihm in der bekannten Gestalt nachweisbare Abrenuntiationsformel mit Worten umschreibt, die sie dem Heiden verständlich machen sollen. Die umgekehrte Vorstellung, dass zwischen 150 und 180 ein älteres πιστεύω εἰς τὸν πατέρα τῶν ὅλων καὶ δεσπότην θεόν, das nicht ohne Anlehnung an griechisch-heidnische Terminologie gebildet sein könnte, sich allgemein zu dem schlichten, atl. Herkunft verratenden π. εἰς θεὸν πατ. παντοκράτ. fortentwickelt habe, widerspricht aller Analogie. Vielmehr ist hier der S. 216 n. 4 formulierte Grundsatz in sachgemässer Abwandlung anzuwenden.

2) Vgl. Zahn I, 466 ff. Voigt l. c. S. 242 Anm. 1 und Orig. in Jer. hom. 19, 5.

3) Vgl. S. 56 f. u. S. 422.

indem ich mich dafür wiederum auf Zahns Ausführungen beziehe.[1] Vor allem gilt es hier den richtigen Ausgangspunkt für die Untersuchung festzustellen. Wir haben nachgewiesen, dass für die kanonische d. i. die kritische Verwendung des N. T., wie sie die antignostischen Väter üben, ein inneres, positives Verhältnis derselben zu ihm die Voraussetzung bildete, wie es auch immer neben seiner kritischen Verwertung nebenherging. Mithin werden wir zunächst nur zusehen müssen, ob ein eben solches positives Verhältnis Justins zu der nachmals kanonischen ntl. Literatur in wertschätzender Lektüre und auszeichnender Verwendung derselben hervortritt. Dies dürfte hinsichtlich unsrer vier Evangelien jetzt ziemlich allgemein zugestanden werden. Aber es beschränkt sich nicht auf sie und konnte nicht auf sie beschränkt sein. Bezeichnet Justin doch schon die Evangelien nicht etwa als die Memoiren Jesu, sondern als die Memoiren der Apostel (bezw. auch ihrer Schüler). Durch die Apostel, die schon im alten Testamente geweissagt sind (apol. I, 31. dial. 42) ist nichts Geringeres als das „Wort Gottes" zu allen Völkern gelangt, sie haben es gepredigt und die Christen der Jetztzeit „glauben ihnen", nehmen ihr Wort freudig auf und lehren es weiter (apol. I, 33. 39. 45. dial. 119).[2] Der Inbegriff ihrer Verkündigung heisst τὸ εὐαγγέλιον (dial. 10. 100); sie enthält τὰ περὶ Χριστοῦ (apol. I, 49). Es liegt zu Tage, dass bei Justin, zumal in der Apologie, vor allem die wunderbaren Thatsachen der Geschichte Jesu als das Wesentliche am Christentume hervortreten. Diese aber liessen sich teils gar nicht, teils nur als geweissagt in den Worten Jesu selbst aufzeigen. So treten auch hier wieder die Apostel als die massgebenden Träger des Evangeliums hervor, und nicht wird etwa in dem schriftlichen „Evangelium" das, was sie bezeugen: z. B. wunderbare Geburt, Himmelfahrt und vor allem Präexistenz in ein untergeordnetes Verhältnis zu den Worten, die des Herrn eigener Mund geredet hat, gestellt. Das wäre ja auch unbegreiflich gewesen schon gegenüber den vielen Stellen in den von Justin gebrauchten und hochgeschätzten Evangelien, die von den Aposteln solches aussagten, wie z. B. Luc. 10, 16: wer euch höret, der höret mich, und wer euch verachtet, der verachtet mich.

Kommen demnach schon die Evangelien nicht anders, denn als

1) GK I, 457—585.
2) Vgl. Zahn l. c. S. 520 f.

apostolische Schriften in Betracht, beruht eben hierauf das Ansehen, das sie geniessen, so ist es schon von da aus undenkbar, dass Justin, falls es noch andre Schriften von Aposteln gab, diese nicht gleicherweise als teure Zeugnisse des (apostolischen) Evangeliums sollte wertgeschätzt haben.[1] In der That wird dies auch allgemein von der Apokalypse zugestanden. Der einfache Thatbestand wird aber verdunkelt, wenn man hieraus eine Gruppe macht und sagt: neben den Evangelien (oder unrichtig: Herrenworten) standen die Apokalypsen oder die Kundgebungen der christlichen Propheten.[2] Justin wenigstens giebt kein Recht hierzu. Er kennt nur eine Apokalypse, und die ist, was sie ist, als die Schrift eines Apostels, des Johannes (dial. 81). Endlich aber genügt ein Blick in den Index von Ottos Ausgabe, um zu erkennen, in welchem Umfange Justin paulinische Briefe verwertet und angezogen hat. Seine Theologie nach Inhalt und Terminologie bestätigt es, wie umfassend er aus Paulus geschöpft hat.[3] Auch die Verwendung der Apostelgeschichte und Vertrautheit mit andern neutestamentlichen Schriften lässt sich nachweisen. Daneben finden sich allerdings auch apokryphe Spuren, die mindestens zum Teil auf schriftliche Quellen (Protevangelium Jacobi) zurückgehen werden. Wir haben damit gefunden, was wir suchten. Denn mehr wollten wir zunächst nicht nachweisen, als dies, dass schon Justin in der nachmals neutestamentlichen Literatur lebt und webt, dass er ihren Inhalt in dasjenige Evangelium mit einrechnet, welches er gegen Heiden, wie Juden, zu rechtfertigen und zu beweisen unternimmt.

Und mehr lässt sich direkt überhaupt nicht nachweisen. Hier sehen wir uns genötigt, die in der neueren Theologie (z. B. bei Harnack, Jülicher) gefällten Urteile über die Stellung der Evangelien und der Apokalypse bei Justin nicht unbeträchtlich abzuschwächen. Es ist dies ein, wie mir scheint, übersehener, aber höchst wichtiger Punkt. Indem jene Gelehrten die Sachlage in-

1) Vgl. Zahn l. c. S. 584 f. S. 470 Anm. 2 zu dial. 119: „es ist ein und dieselbe Stimme Gottes, welche sowohl durch die Apostel Christi zum zweiten Mal (nach der Zeit Abrahams und des A. T.s) geredet, als auch durch die Propheten den Christen verkündigt worden ist“.

2) Gegen Harnack I, 339 f.

3) Zahn weist bei Justin Benutzung von Rom., 1. Cor., Gal., Col., Eph., 2. Thess. nach.

betreff der einen Schriften zu günstig dargestellt haben, sind die andern dabei zu kurz gekommen; auf der einen Seite hat man über-, auf der andern unterschätzt. Der Gegensatz kann kurz so formuliert werden: Jülicher sagt, Justin hatte einen neutestamentlichen Kanon, aber einen solchen, zu dem nur mehrere Evangelien und eine Apokalypse, aber noch nicht die paulinischen Briefe gehörten; wir dagegen glauben sagen zu müssen: der Apologet Justin hat einen neutestamentlichen Kanon in dem hier gemeinten Sinne überhaupt noch nicht gehabt und konnte ihn nicht haben.[1] Versuchen wir die Richtigkeit unsrer Behauptung nachzuweisen. Da wird es zunächst sich empfehlen, dass wir Justins Angabe über die Verlesung der Evangelien im christlichen Gottesdienste beiseitelassen (apol. I, 67). Denn diese Sitte hat ja mit Justin selbst eigentlich nichts zu thun: einerseits hat er sie weder eingeführt, noch gerechtfertigt, andrerseits fasst auch Jülicher die Sache nicht so auf, dass damit keine andre Schrift als kanonisch zugelassen sei, denn er rechnet die Apokalypse zum Kanon Justins, von der dieser doch ebensowenig sagt, dass sie im Gottesdienste vorgelesen worden sei, wie von den paulinischen Briefen oder der Apostelgeschichte. Ferner macht man auch gegen eine Kanonizität der Briefe nicht so sehr dies geltend, dass sie nicht gelesen worden seien, als das andre, dass Justin sie „nicht als massgebende Autoritäten zitiere". Endlich aber ist es wichtig, dass Theologie und liturgische Sitte auseinandergehalten werden; denn das steht recht eigentlich zur Frage, ob der Apologet Justin an gewissen Schriften einen dogmatischen Massstab zu haben glaubte, dem er sich und alle andre Meinung unterwarf.

Ich will nicht Wert darauf legen, dass schon das Wort Kanon bei ihm fehlt, denn auch bei den Gnostikern war es nicht nachzuweisen, aber die Sache selbst war mit Bezug auf das neue Testament da. Der Vergleich mit ihnen verdeutlicht uns aber gerade die Stellung Justins. Als massgebende heilige Schriften im strengen Sinne des Wortes handhabt und zitiert der Theolog Justin wirklich **nur** das alte Testament und steht in dieser Beziehung nicht wesentlich anders da, als die neutestamentlichen Schriftsteller und apostolischen Väter. Dass ihm in seinen Apologieen auch noch nicht eine

1) Dies Urteil gilt natürlich genau so, wie das gegnerische, nur für den Justin, den wir aus Apologie und Dialog kennen. Die Sache würde sich jedenfalls anders darstellen, wenn uns seine antihäretischen Schriften erhalten wären (s. später).

Unzulänglichkeit dieser Position für den christlichen Theologen zum Bewusstsein gekommen ist, wird dadurch bewiesen, dass er selbst das, was man gemeinhin als regula und damit als apostolische Überlieferung bezeichnet, nur aus der alttestamentlichen Schrift abgeleitet und durch sie beglaubigt sein lässt, wenn er apol. I, 31 schreibt: **ἐν δὴ ταῖς τῶν προφητῶν βίβλοις εὕρομεν προκηρυσσόμενον παραγινόμενον, γεννώμενον διὰ παρθένου, καὶ ἀνδρούμενον, καὶ θεραπεύοντα πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν καὶ νεκροὺς ἀνεγείροντα, καὶ φθονούμενον, καὶ ἀγνοούμενον καὶ σταυρούμενον Ἰησοῦν τὸν ἡμέτερον Χριστόν, καὶ ἀποθνήσκοντα, καὶ ἀνεγειρόμενον καὶ εἰς οὐρανοὺς ἀνερχόμενον, καὶ υἱὸν θεοῦ ὄντα καὶ κεκλημένον, καί τινας πεμπομένους ὑπ' αὐτοῦ εἰς πᾶν γένος ἀνθρώπων κηρύξοντας ταῦτα, καὶ τοὺς ἐξ ἐθνῶν ἀνθρώπους μᾶλλον αὐτῷ πιστεύειν.**[1] Diese Schriften und keine anderen sind, wenn man den Ausdruck brauchen will, der „Kanon" Justins, die heilige, massgebende Autorität für ihn. In dieser Beziehung sind auch die Evangelien ihnen durchaus nicht gleichgestellt. Nur dass dies nicht missverstanden werde. Diese sind damit nicht etwa als unglaubwürdig, als minder heilig, als ihm weniger teuer und leichter entbehrlich bezeichnet; sondern sie sind in jener Beziehung überhaupt nicht mit dem alten Testamente zu vergleichen. Ihr Wert ist ein ganz andersartiger, liegt auf einem andern Gebiete. Sie sind das herrliche und wahrhaftige Zeugnis von dem Heilande, den Gott nach seiner Verheissung gesandt, an dem er sich durch grosse Wunder verherrlicht, den er durch seine Worte, wie durch sein Leiden und Auferstehen zum Erlöser aller Menschen gemacht hat. Aber dieser ihr Inhalt wird beglaubigt, wird theoretisch gerechtfertigt und als wahr erwiesen durch die Schrift d. h. das alte Testament.[2] Dagegen werden die Evangelien nicht als **ἀπο-**

---

1) Vgl. die S. 65 zitierte Stelle aus dem κήρυγμα Πέτρου, welche beginnt: ἡμεῖς (sc. die Apostel) ἀναπτύξαντες τὰς βίβλους ἃς εἴχομεν τῶν προφητῶν — εὕρομεν καὶ τὴν παρουσίαν αὐτοῦ κτλ.

2) Als Hauptstelle stehe voran apol. I, 30: damit niemand das Christentum mit seinen Behauptungen für Betrug und Schein halte — τὴν ἀπόδειξιν (vgl. Iren.) ἤδη ποιησόμεθα, οὐ τοῖς λέγουσι πιστεύοντες (das können nur die Apostel sein), ἀλλὰ τοῖς προφητεύουσι πρὶν ἢ γενέσθαι (= A. T., vgl. c. 31) κατ' ἀνάγκην πειθόμενοι, διὰ τὸ καὶ ὄψει ὡς προεφητεύθη ὁρᾶν γενόμενα καὶ γινόμενα· ἥπερ μεγίστη καὶ ἀληθεστάτη ἀπόδειξις καὶ ὑμῖν, ὡς νομίζομεν, φανήσεται, vgl. c. 31 ff. und c. 53, wo er seinen (atl.) Schriftbeweis abbricht und im Blick auf ihn nochmals betont: ἀποδεῖξαι ἔχομεν.

δείξεις gehandhabt und zitiert, sondern wo es heisst, dass dies oder jenes im Evangelium oder in den apostolischen Memoiren geschrieben steht, da geschieht es in keinem andern Sinne, als wie auch der Jude Tryphon sich auf die christlichen Schriften bezieht[1]. Ein einziges feierliches γέγραπται, mit dem eine Evangelienstelle eingeführt wird (Mt. 17, 13 in dial. 49), beweist ebensowenig hiergegen etwas, als ein ähnlicher vereinzelter Fall bei apostolischen Vätern (z. B. Barn. 4, 14).[2]

Diesen Thatbestand können wir aber erst dann voll verstehen und würdigen, wenn wir erkennen, dass er innerlich notwendig war. Das war er aber deshalb, weil der Theolog Justin in den vorliegenden Schriften nur Apologet ist und als solcher nur den Heiden und Juden mit seinem Christentume gegenübersteht, nicht aber anders denkenden Christen. Dass seine Stellung Juden gegenüber keine andere sein konnte, als die oben skizzierte, dürfte einleuchten. Wie hätte er nur einem Juden gegenüber in die Lage kommen können, nicht bloss paulinische, sondern überhaupt christliche Schriften als massgebende heilige Schriften zu zitieren?[3] Aber auch in der Auseinandersetzung mit dem Heidentume war keine andre Stellung möglich. Hier wäre mit der Instanz apostolischer Schriften erst recht nichts auszurichten gewesen. Diese gehörten ja selbst mit zu dem Christentume und dem Glauben, die erst verteidigt, bewiesen, gerechtfertigt werden sollten. Was war einem Heiden Paulus, was Johannes? Dagegen waren die alten heiligen Schriften der Juden weltbekannt und hochberühmt auch unter den Heiden, soweit die jüdische Diaspora reichte. Daher führt Justin aus ihnen seinen Beweis; dagegen führt er auch die Evangelien im

---

1) Vgl. dial. 10 ὑμῶν δὲ καὶ τὰ ἐν τῷ λεγομένῳ εὐαγγελίῳ παραγγέλματα θαυμαστὰ οὕτως — ἐπίσταμαι εἶναι.

2) Die feine Bemerkung Zahns S. 484: hier „verfällt er unwillkürlich in den Ton des Kirchenlehrers, welcher sich Kirchengliedern gegenüber durch Berufung auf die beweiskräftige „Schrift" weitläufige Erörterungen sparen kann", wird durch unsre weiteren Bemerkungen als richtiger Eindruck bestätigt.

3) Wenn Justin in seinem Dialoge mit einem Juden den Paulus nicht einmal nennt, so handelt er nicht anders, als ein Lutheraner, der sein Christentum gegen Katholiken verteidigen und dabei gewiss jede direkte Berufung auf Luther vermeiden würde, während derselbe bei einem innerevangelischen Streite um das richtige evangelische Christentum gewiss Luthers Autorität anrufen würde; vgl. die Augustana mit der F. C.

Zusammenhange dieser seiner ἀπόδειξις nur als glaubwürdige Berichte über Geschehenes an und in der That gar nicht anders als gelegentlich die Acta Pilati, mögen diese nun schon in irgend einer Gestalt ihm vorgelegen oder nur in seiner Phantasie existiert haben (ap. I, 35. 48).[1]

Unter diesen Umständen will es erst recht befremden, wie die Apokalypse des Johannes als eine dem alten Testamente ebenbürtige Instanz bei Justin hervortreten solle. In der That ist es nicht gelungen, ausser einer zufälligen Stelle im Dialogus irgend eine bestimmte Erwähnung oder gar ein Zitat aus der Apokalypse zu entdecken. Wo Justin aber dial. 81 ihrer gedenkt, da handelt es sich darum, auf eine Anfrage Tryphons hin nachzuweisen, dass auch die Christen die jüdische eschatologische Erwartung teilen (vgl. c. 81 a. A.). Als Ausweis dafür, dass die ὀρθογνώμονες χριστιανοί das wirklich thun, führt Justin die Apokalypse des Johannes an, nachdem er die Sache selbst erst aus den Propheten bewiesen hat. Das ist dem Juden gegenüber alles, was er thut. Als eine „Instanz" macht er die Apokalypse nicht geltend, oder müsste sie dann nicht noch öfter hervortreten? Nun konnte freilich Justin weder einem Heiden, noch auch einem Juden gegenüber in die Lage kommen, sich auf paulinische Briefe als massgebende heilige Autorität zu berufen. Vergleichen wir aber ihre noch überreichlich zu nennende Ausbeutung mit der einen Erwähnung der Apokalypse, dann kann das Urteil nicht mehr aufrecht erhalten werden, zwischen ihnen und dieser sei eine so tiefe Kluft befestigt gewesen, dass Justin die Apokalypse als eine heilige massgebende Schrift angesehen habe, die apostolischen Briefe aber ganz und gar noch nicht. Vielmehr dürfte deutlich geworden sein, dass der Apologet Justin nur eine massgebende Schriftensammlung hat, das alte Testament. Nur dieses ist der Sache nach Kanon. Überdies aber kennt und schätzt er hoch eine mannigfache Anzahl neutestamentlicher Schriften, ohne dass sich bei der Dürftigkeit des erhaltenen Materials eine vollständige Liste solcher gewinnen liesse, was sich auch bei Berücksichtigung der Zwecke seiner apologetischen Schriftstellerei nicht erwarten lässt.

Indessen etwas mehr können wir dem Justin doch noch entnehmen. Gelegentlich jener Erwähnung der Apokalypse kommt er

---

1) Heiden gegenüber wird allerdings durch den Beweis der Erfüllung auch die Autorität der Propheten selbst erst ganz sichergestellt.

auf zwei Parteien innerhalb der Christenheit zu sprechen und ist offenbar bemüht, in seinem doch auch auf die Lektüre von Christen berechneten Werke die, welche er für nicht vollgläubig hält, zu überzeugen. Das sind solche, die den Chiliasmus leugnen. Er deutet an, dass er gegen sie die Apokalypse des Johannes für seine Auffassung anrufe. Wir sehen daraus, dass Justin, falls er in einem innerkirchlichen Lehrstreite seine Ansichten zu vertreten hätte, also gegen Christen von abweichender Lehre, nicht gegen Juden und Heiden, dass er dann zwar auch das alte Testament, vor allem aber apostolisch-christliche Schriften als Normen handhaben würde.[1] Gehört das Fragment bei Methodius seiner Schrift über die Auferstehung an, dann hat er auch wirklich schon 1. Cor. 15 gegen christliche Bestreiter der Fleischesauferstehung als Massstab christlicher Lehre in Geltung gesetzt.[2]

Diese Deutung des bei Justin vorliegenden Sachverhaltes wird noch dadurch gerechtfertigt, dass auch spätere Kirchenväter, die zugestandenermassen ein neues Testament als massgebende Autorität haben, dennoch in Apologieen keine andern Massstäbe kennen als Justin. Wir dürfen uns dafür auf Tertullians Apologetikum berufen. Nachdem er c. 17 den Glauben der Christen als den an den einen Schöpfergott beschrieben hat, weist er c. 18 auf das instrumentum litteraturae hin, aus dem man Gott erkenne, auf das Alter (c. 18 f.) und auf die Göttlichkeit (c. 20) dieser Schriften geisterfüllter Menschen. Er meint damit nur das alte Testament. Auf dieses beruft er sich als auf die divina litteratura, um zu beweisen, dass der Christen Autorität dem Alter nach über alle Philosophen zurückreiche. Diese Schriften nennt er dei voces (c. 21), litterae sanctae (c. 22). Wenn er daher c. 39 davon redet, dass die Christen sich zur litterarum divinarum commemoratio versammeln, dann lässt auch

---

1) Wir können nach dem Gesagten weder den Satz Harnacks I, 324 Anm. 1: „die Instanzen sind für Justin in den apologetischen Schriften durchaus noch das A. T., die Herrenworte und prophetische Kundgebungen“, noch die daraus abgeleitete Folgerung: „also hat er in seinem antihäretischen Werke schwerlich andre geltend gemacht“, für zutreffend halten, und selbst, wenn ersterer richtig wäre, könnte doch nicht jene Folgerung gezogen werden, weil dabei die grundsätzliche Verschiedenheit in der Stellungnahme, die dem Apologeten und die dem Polemiker zukommt, nicht in Rechnung gezogen wird. Vgl. S. 427 Anm. 1.

2) Vgl. Th. Zahn in Ztschr. f. Kgsch. VIII, S. 1—14.

dies zunächst nur an das alte Testament denken. Dagegen findet sich von ntl. Schriften nur eine sehr versteckte Andeutung[1], nicht einmal die Evangelien werden angeführt. Wo vielmehr Tertullian den Inhalt der evangelischen Geschichte wiedergiebt, beruft er sich für die Richtigkeit seiner Darstellung auf den Brief, den seinerzeit Pilatus an den Kaiser Tiberius geschrieben habe! (c. 21). Wäre uns also von Tertullian nichts als seine Apologie erhalten, so würden wir, nach der Methode verfahrend, mit der man den Justin und andre Apologeten beurteilt, feststellen müssen, dass bei ihm auch noch nicht eine ntl. Schrift deutlich erkennbar auftauche und auch gar keine Aussicht dazu vorhanden sei, dass jemals neutestamentliche Schriften dem alten Testamente würden gleichgestellt werden; es scheine vielmehr, dass die Christen für ihre besondere Sache neben freier mündlicher Überlieferung nur den Brief des Pilatus an Tiberius als eine schriftliche Autorität besessen hätten.[2] Nun aber sind uns von Tertullian noch zahlreiche andere Schriften erhalten, die nicht apologetischen Zwecken dienen, insbesondre auch antihäretische, und aus ihnen tritt uns zweifellos ein dem unsern wesentlich gleiches neues Testament entgegen, welches Tertullian ganz so wie das alte Testament für die Christen als Autorität, als Kanon braucht. Daraus ergiebt sich, dass jene Schlussfolgerungen aus seiner Apologie falsch wären, und dass die Verschiedenheit der gebrauchten Massstäbe hier und dort wirklich nur durch den je verschiedenen Zweck und den je verschiedenen Gegensatz bedingt ist. Damit ist aber bewiesen, dass auch für Justin derselbe

---

1) Nämlich c. 31, wo Tertullian zum Beweis der Staatsfreundlichkeit der Christen den Zweifler auffordert: inspice dei voces, litteras nostras, quas neque ipsi supprimimus et plerique casus ad extraneos referunt. In diesen sei ihnen nicht nur geboten, für die Feinde und Verfolger zu beten (Mt. 5, 44), sondern ausdrücklich auch für Könige und Obrigkeit (1. Tim. 2, 2). Auch da werden sie nicht als „Instanz" geltend gemacht, sondern als Ausweis dafür, dass die christliche Lehre wirklich so sei, wie Tertullian behauptet. Stände nicht das dei voces dabei, das freilich dem Heiden hier unverständlich bleiben musste, so wäre die Beziehung auf ein neues Testament kaum fassbar. Nur im Blick auf diese Stelle können wir annehmen, dass c. 23 a. E. unter den litterae nostrae und c. 39 unter den litterae divinae neutestamentliche Schriften mitgemeint sind; dem heidnischen Leser musste diese Beziehung verborgen bleiben.

2) Dazu etwa noch einige Schriften, in denen ihre besonderen Sittengebote verzeichnet standen, so laut c. 31 s. vor. Anm.

Gesichtspunkt in Betracht gezogen werden muss, wie das oben geschehen ist.[1]

Wir haben also gesehen, dass das von uns nachzuweisende innere positive Verhältnis Justins zu den neutestamentlichen Schriften, wie auch zu dem gemeinen Christenbekenntnisse vorhanden ist, und dass es nur eben noch des neuen, des innerkirchlichen Gegensatzes bedarf, um ihn zu veranlassen, diese apostolischen Schriften samt dem alten Bekenntnisse als Norm in Geltung zu setzen, als Kanon zu brauchen, wozu er in der Apologetik weder Anlass noch Möglichkeit hatte. Was aber von Justin gilt, dürfte auch auf die andern Apologeten anwendbar sein.

Mit dem Bisherigen ist schon gesagt, worin das Neue in der Position der antignostischen Väter gegenüber der ihrer Vorgänger, der Apologeten, besteht. Dieses Neue ist in der Hauptsache nur etwas Formales und sein Hervortreten durch den Fortschritt der Geschichte bedingt. Es besteht darin, dass man sein eigenes Christentum, seinen Glauben und dessen Aussagen von dem apostolischen,

---

1) Ich hatte Obiges bereits niedergeschrieben, als ich auf die Anmerkung Harnacks stiess, deren erster Teil bereits S. 425 angeführt ist. Er fährt nach seinen Bemerkungen über Justin fort: „Dagegen kann man sich nicht auf die Beobachtung berufen, dass auch Tertullian in seinen apologetischen Schriften seinen kirchlich-antihäretischen Standpunkt nicht offenbart hat; denn Tertullian ist in diesen Traktaten auf die Häretiker — eine Ausnahme abgerechnet — überhaupt nicht eingegangen. Justin hat sich dagegen mit ihnen auch in den apologetischen Schriften auseinandergesetzt". Ich kann diesen Einwand nicht für begründet halten. Denn zunächst sieht ja Harnack selbst, dass auch Tertullian, wenn nur einmal, so doch deutlich genug auf die Häretiker zu sprechen kommt (c. 47, ob schon c. 46 a. E. an sie gedacht ist?). Andrerseits thut auch Justin nicht mehr, als Tertullian, nämlich dass er die kirchlichen Christen von den Häretikern durch Merkmale abgrenzt, die von Heiden und Juden wahrgenommen werden konnten, und dass er den schlimmen Eindruck zu paralysieren sucht, den die varietas sectae huius (Tert.) auf Aussenstehende machen musste. Nicht aber „setzt er sich mit ihnen auseinander", wie z. B. mit den Antichiliasten, sondern verweist hierfür gerade auf sein σύνταγμα (apol. I, 26 a. E.). Wenn er aber allerdings unter jenen beiden Gesichtspunkten häufiger auf sie zu sprechen kommt, als der spätere Tertullian, so wird der Historiker den ausreichenden Grund dafür darin finden dürfen, dass zur Zeit des letzteren die Abgrenzung der katholischen Kirche gegen Gnosis und Marcion sich bereits in einer auch für Heiden erkennbaren Weise durchgesetzt hatte, was für die Zeit Justins noch nicht ebenso anzunehmen ist (vgl. Celsus). Im übrigen verweise ich auf die früheren Erörterungen zu Clemens Alex. S. 140—43.

dem ursprünglichen Christentume, welches man vor allem in apostolischen Schriften sich überliefert weiss, bewusst unterscheidet und mit ihm vergleicht, und dass man so dieses als massgebende, kritische Autorität für alles, was christlicher Glaube heissen und sein will, in Geltung setzt. Bedingt aber ist diese Scheidung und Unterscheidung durch das Aufkommen eines (fundamentalen) innerchristlichen Gegensatzes, in dem nicht mehr die Christen als solche den Heiden und Juden, sondern Christen anderen Christen sich gegenübergestellt fanden. Nicht Glaube und Unglaube, sondern rechter und verkehrter Glaube bildeten jetzt den Gegensatz. Auch der Glaube der Apologeten umspannte schon das apostolische Bekenntnis und die apostolischen Schriften, aber nur als seinen Inhalt, in dem und von dem er lebte, und durch den er sich von der ungläubigen Menschheit geschieden wusste. In der Auseinandersetzung zwischen Christen und Christen wurde diese fides zur regula fidei, und in ihr das Bekenntnis mitsamt der heil. Schrift A. und N. T.'s Norm.

Damit waren zunächst keine materialen Neuerungen gegeben. Nur eine neue, vertiefte Erkenntnis dessen, was man besass, trat an die Stelle bisheriger relativer Naivetät. Hatte man bisher, was ja feststeht, mit dem πιστεύω εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα stets an den Weltschöpfer gedacht, ja gerade unter diesem Gesichtspunkte sich mit allen Christen von dem heidnischen Polytheismus geschieden gewusst, so musste man sich jetzt dieses Bekenntnisses in neuer Weise gegen solche Christen bewusst werden, die gerade jene Bestimmtheit dem christlichen Gotte absprachen und doch dieselbe gegensätzliche Stellung zum Heidentume behaupten wollten, wie die Kirche. Gleiches liesse sich auch für alle anderen Stücke des alten Taufbekenntnisses nachweisen, dessen Urform über die Gegensätze jenes grossen Kampfes hinausragt und in die Zeit zurückgeht, wo die Kirche sich wesentlich nur Heiden und Juden gegenüberfand. Ganz dasselbe aber gilt von dem N. T., wie es bei Irenäus hervortritt.

Diese formale Neuerung ist aber nicht zuerst von den altkatholischen Vätern, sondern wie wir sahen, zuerst von den Gnostikern einschliesslich Marcions vollzogen worden. In dieser Hinsicht und in dieser Beschränkung gilt es in der That, dass die kirchlichen Theologen den Gnostikern notgedrungen nachgefolgt sind, um die ihnen anvertrauten Seelen vor der Verführung zu schützen (Iren. adv. haer. V praef.). Dagegen stehen in der materialen Bewertung, Erfassung und Verwendung des N. T.'s und des Bekennt-

nisses die Irenäus und Tertullian nicht mit den Gnostikern, sondern mit ihren kirchlichen Vorgängern, den „Presbytern“ (Polykarp) und den Apologeten zusammen und mit ihnen den Gnostikern gegenüber.

Nun erst darf die Frage gestellt werden, ob nicht mit jener formalen Neuerung in gewissen Grenzen doch auch eine materiale verbunden war. Selten ja oder nie pflegt das eine ganz ohne das andere stattzufinden. Aber das Ergebnis dürfte für unsre Erwartungen überraschend sein. Inbetreff des Bekenntnisses ist weder das eine, dass man die bisherige Formel nun gerade in ihrer vorgnostischen Gestalt festlegte, noch das andre, dass man sie unter Hinzufügung einiger antignostischer Zusätze fest abschloss, bestimmt oder allgemein nachweisbar. Vielmehr haben uns die früheren Untersuchungen gezeigt, dass auch als das Bekenntnis zur regula geworden war, es in der Theologie und auch in der Liturgie etwas Flüssiges oder Dehnbares behielt. Aber wir sahen da auch, dass die Autorität des Bekenntnisses keine ganz selbständige, sondern an die Schrift gebunden war. Um so gespannter dürfen wir sein, ob nicht bei dieser eine materielle Veränderung sich zeige. Da wäre das erste, dass uns gesagt würde: das neue Testament hat so und so viele Bücher, diese gehören dazu, jene nicht. Nirgends thun dies Irenäus oder Tertullian für das ganze neue Testament, sondern der erstere nur für die vier Evangelien. Im übrigen aber beweist der Zustand des neuen Testamentes in der Kirche von Irenäus bis auf lange hinaus, dass eine völlige Einheit nicht vorhanden war. Aber auch eine hierauf sich richtende Thätigkeit tritt in der Gesamtkirche vor dem 4. Jahrh. nicht lebhaft hervor. Man hat sich um die Herstellung einer äusseren Uniformität des neuen Testamentes im allgemeinen ebensowenig Sorge gemacht als um die des Symbols. Wenn aber etwas, dann bestätigt eben dieser an seinen Grenzen noch fliessende Zustand des neuen Testamentes, dass es als solches nicht von der altkatholischen Kirche erst geschaffen worden ist. Wir müssten dann wirklich feste, mechanische Begrenzung und Abschliessung erwarten (vgl. Marcion).

Indessen darf doch zugestanden werden, dass mit der Verwendung des neuen Testamentes als Kanon eine gewisse Verfestigung seines Bestandes gegen vorher notwendig sich einstellte. Konnte selbst den Apologeten aus inneren Gründen noch nicht so bestimmt der Gegensatz des Apostolischen und Nachapostolischen zum Bewusstsein kommen, da sie vielmehr beides in seiner Einheit als Christliches gegenüber Jüdischem und Heidnischem empfanden, so lag es zu

ihrer Zeit nahe, auch andre christliche Schriften neueren Datums, die man für erbaulich hielt, an die apostolischen heranzurücken. Dass dies wirklich geschehen ist, beweisen die erwähnten Spuren aus späterer Zeit. Und man mag wohl dem Gedanken nachgehen, wie die Geschichte des christlichen Schrifttums sich gestaltet hätte, wenn der Gnostizismus nicht aufgetreten wäre d. h. wenn die Christenheit sich stets als eine Einheit nur zu Juden und Heiden in Gegensatz befunden hätte; man mag dem nachdenken, wenn die Erwägung solcher Möglichkeiten oder richtiger wohl Unmöglichkeiten von Belang ist.[1] Sobald aber jener Gegensatz innerhalb der Christenheit aufbrach, musste die Lage in der That mit einem Schlage sich ändern. Die apostolische Literatur musste sich abgrenzen, krystallisieren, zu einem Ganzen, ideell wenigstens, sich verfestigen. Diese ideelle Verfestigung hat aber wiederum nicht erst die sogen. altkatholische Kirche, sondern bereits der Gnostizismus vollzogen.

Die materiale Neuerung inbezug auf das neue Testament bestand also keineswegs in einer Neuproklamierung und Hinzufügung gewisser Schriften, sondern nur in der reinlicheren Absonderung der nachapostolischen Stoffe, die sich teilweise als wilde Wucherungen an die apostolischen Schriften angeschlossen hatten. Mit Bezug auf den evangelischen Stoff ist dies schon bei Irenäus und Clemens durchgeführt. Aber auch wo solche nachapostolische Schriften sich noch länger erhielten, war ihr Einfluss durch die andern Schriften unterbunden (vgl. cap. VI), und es durfte der Zeit und Gelegenheit überlassen bleiben, ob sie schliesslich von selbst abfielen oder abgeschnitten werden mussten. Die geschichtlichen Veränderungen der neutestamentlichen Schriftensammlung, die nach dem Auftreten des Gnostizismus und der antignostischen Väter eingetreten sind, haben für den Dogmenhistoriker nur in sehr beschränktem Umfange ein Interesse; denn sie stellen uns in der Hauptsache nur einen Prozess der feilenden Abschleifung und Ausgleichung dar, bei dem tiefere dogmatische oder vollends historische Gesichtspunkte kaum je in Frage kommen. Die Physiognomie des neuen Testamentes

1) Die Sache kompliziert oder richtiger vielleicht vereinfacht sich durch die Erwägung, dass die Häresie, insbesondere der Gnostizismus, Vorstufen gehabt hat, die bis ins apostolische Zeitalter zurückgehen. Daher war die Kirche nie in der Lage, sich unkontrollierten Neigungen in der Bestimmung dessen, was gelten solle, hinzugeben.

bleibt so, wie sie schon in jenem viel früheren Zeitraume gewesen ist (vgl. cap. X).

Indessen bedarf unsre allgemeine Beurteilung des hier in Frage stehenden Punktes noch einer Einschränkung. Wir nehmen nämlich einen Ort in der Christenheit wahr, wo das von uns im allgemeinen Abgelehnte doch im Gefolge der gnostisch-marcionitischen Krise eingetreten ist, nämlich dass man die regula (in unserm Sinne) bereits mechanisch fest zu begrenzen unternahm, und dieser Ort ist Rom. Wie sich die Wechselbeziehung von Schrift und Bekenntnis uns immer als zutreffend bewährt hat, so auch hier. Zwei Denkmale nämlich sind es, die obigen Satz bestätigen: das altrömische Taufbekenntnis und der Muratorische Kanon.[1] Es wird uns freilich erst im vierten Jahrhunderte die Thatsache bezeugt, dass die römische Gemeinde und gerade sie sich gerühmt habe, den Wortlaut des Symbols von Alters her treu bewahrt zu haben. Aber die Gestalt dieses Symbols selbst, verglichen mit den Andeutungen Justins, wie der Gnostiker, beweist, dass es in dieser seiner Form von jedem innerchristlichen Gegensatze unberührt ist, insbesondere auch von dem Gegensatze zur Gnosis oder Marcion, und dass es noch ganz die πίστις in der Form wiedergiebt, wie sie der Christ gegenüber Heiden und Juden bekannte. Dann wird die Annahme, die ja auch allgemein zugestanden wird, für richtig gelten dürfen, dass dieses Symbol auch seiner Form nach hinter die Mitte des zweiten Jahrhunderts zurückgeht. Nun leugnen wir nicht, dass der Wortlaut desselben möglicherweise auch vorher keine Veränderungen erfahren habe. Das aber wagen wir auf Grund Justins zu behaupten, dass in dem Gegensatze zu Juden und Heiden kein Grund dafür gegeben war, dass die Formel als eine streng abgeschlossene empfunden und festgehalten wurde. Warum sollte z. B. nicht die so wichtige Wunderthätigkeit Jesu, die uns noch nachmals in vielen Relationen des Bekenntnisinhaltes begegnet, in das Bekenntnis mit eingefügt werden? Galt sie etwa weniger für ein Hauptstück des Christenglaubens, als das vielerorts fehlende ταφέντα, das gerade in R steht? So glauben

---

1) Als dritte Parallele wäre die römische Bischofsliste zu bezeichnen; vgl. Harnack, Dogmengesch. I, 366 Anm. 1: „Dass man so früh bereits auch anderswo in den Apostelkirchen solche Listen aufgestellt hat, wissen wir nicht —; Beweise, dass es geschehen, haben wir erst seit dem Anfang des 3. Jahrhunderts, während man in Rom schon z. Z. des Soter eine Liste der Bischöfe mit Angabe der Amtsdauer besessen hat".

wir es aus inneren Gründen für wahrscheinlich halten zu müssen, dass die grundsätzliche Verfestigung der Formel sich erst nach der gnostisch-marcionitischen Krise einstellte, jedenfalls aber nicht erst später.

Die volle Parallele dazu auf biblischem Gebiete haben wir an jenem berühmten Schriftstück aus der Nähe der römischen Gemeinde, oder aus ihr selbst, welches, doch wohl aus dem Ende des zweiten Jahrhunderts stammend, das älteste Kanonverzeichnis ist.[1] In unserm Zusammenhange dürfte die dogmengeschichtliche Bedeutung dieses Dokumentes in der zutreffenden Beschränkung sich darstellen. Der Verfasser desselben kann schon der Zeit nach nicht unter die „Schöpfer“ des neuen Testamentes gehören, wenn man überhaupt von solchen zu reden hat. Sondern darin liegt die Bedeutung dieses Verzeichnisses, dass es, soviel wir wissen, der erste Versuch ist, eine feste äusserliche. Abgrenzung des ganzen neuen Testamentes herzustellen.[1] Im einzelnen treten dabei folgende Gesichtspunkte hervor.

Erstens ist jenes Bestreben offenbar durch den Gegensatz zu den Häretikern veranlasst oder wenigstens von ihm geleitet. Die Abhandlung erreicht nämlich Z. 81—85 deutlich darin ihre Spitze, dass die Schriften der Ketzer überhaupt, insbesondre aber ihre heiligen, für den Gebrauch in den Gottesdiensten bestimmten Schriften rundweg abgewiesen werden, und dadurch erhalten auch die vorausgehenden positiven Festsetzungen eine antihäretische Beziehung. Schon dies Verfahren ist bezeichnend. Die Aufstellung dieses Schriftenverzeichnisses soll nicht etwa für eine theologische Auseinandersetzung mit den Gegnern die prinzipielle Unterlage schaffen, sondern es stellt einerseits den kirchlichen Besitzstand fest, andrerseits anathematisiert es die Namen der Häretiker und setzt ihre Bücher auf den index. Damit hat der praktische Kirchenmann, als welchen wir uns den Verfasser jenes Kanons zu denken haben, den Prozess gegen die Häretiker gewonnen, und er kann sich die mühsame Arbeit des Theologen ersparen, hat es nicht mehr nötig, wie ein Irenäus, die Häretiker innerlich durch geistige Mittel zu überwinden: ihre Wirksamkeit ist schlechthin lahmgelegt. Brauchen

---

1) Vgl. ausser Hesse, Das muratorische Fragment 1873 und Overbeck, Zur Geschichte des Kanons 1880 besonders Th. Zahn, Gesch. ntl. K. II, S. 1 ff.

wir noch hervorzuheben, wie sich hierin bereits der Charakter der römischen Kirche mit seinem unverkennbaren Typus ankündigt? Das Muratorianum, das decretum Gelasii und der index librorum prohibitorum bilden eine innerlich zusammenhängende Kette von Massnahmen, die demselben Systeme ihren Ursprung verdanken, und von denen die je späteren die früheren ins rechte Licht stellen.

Zweitens aber ist der Verfasser bemüht, die harmloseren pseudepigraphen Schösslinge am Stamme der kirchlichen Schriftensammlung abzuschneiden; denn auf dergleichen Machwerke bezieht sich, wie Zahn erkannt hat, Z. 63—67. Mit Namen werden nur zwei apokryphe Paulusbriefe, nämlich ad Laodic. und ad Alexandr., aufgeführt[1], anderes dergleichen unter einem alia plura befasst und von dem allen mit einem Ausdrucke, der sich von dem kategorischen nihil in totum recipimus gegenüber ketzerischen Schriften diplomatisch abhebt, nur gesagt: in catholicam ecclesiam recipi non potest. Selbst einer parabolischen Begründung scheint diese Bestimmung noch zu bedürfen; es wird nämlich hinzugesetzt: es sei unstatthaft, Süss und Bitter, Honig und Galle zu mengen. Ferner wird den namentlich bezeichneten Schriftwerken dieser Gattung der Makel der Häresie aufgebrannt, und zwar ganz zweifellos mit Unrecht.[2] Aber dies war das beste Verfahren, sie zu diskreditieren, und es hat später ebensoviel Nachfolge gefunden, als bis zum heutigen Tage Verwirrung gestiftet, insofern man in den zumeist tendenzlosen Apokryphen und Pseudepigraphen des zweiten Jahrhunderts immer gleich „gnostische“ Machwerke zu erkennen glaubte.

Drittens sehen wir den Verfasser bemüht, auch mit Bezug auf die einwandsfreien Schriften feste Bestimmungen zu treffen. Leider ist eine Stelle, die hier in Betracht käme, sicher verderbt.[3] Da-

---

1) Von letzterem wissen wir nichts, über ersteren vgl. die m. E. überzeugende Darlegung von Zahn II, S. 566 ff. Daselbst auch der Text.

2) Fictae ad haeresim Marcionis. Dass dies unrichtig ist, beweist sowohl der Inhalt des Laodicenerbriefs, als das uns wohlbekannte neue Testament Marcions. Die Anknüpfung für jenen Vorwurf deckt Zahn gewiss richtig auf II, 85.

3) Es ist die Stelle Z. 72 f. nach der Apokalypse Johannis und dem: et Petri tantum recipimus, wo es heisst: quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt. Da ich es mit Zahn für ausgeschlossen halte, dass dies auf die Apokalypse des Petrus oder die des Johannes gehe, da andrerseits jede Ergänzung Hypothese bleibt, so muss ich diese Stelle beiseitelassen.

gegen ist deutlich, wie der Hirt des Hermas zwar nicht, gleich den beiden bisher erwähnten Klassen von Schriften, verworfen, aber doch von der öffentlichen Verlesung ausgeschlossen wird, die offenbar viele für ihn begehrten (Z. 73—80).

Viertens endlich verdient es berücksichtigt zu werden, dass der Verfasser den vorhandenen eisernen Bestand des neuen Testamentes irgendwie mit inneren Gründen zu rechtfertigen und damit als unwandelbar darzuthun sucht.

Das sind die Mittel, durch welche jenes Ziel, eine äusserliche Abgrenzung des neutestamentlichen Kanons, erreicht werden sollte. So wie das römische Bekenntnis sich zu denen anderer Gegenden verhielt, so sollte auch mit Bezug auf das neue Testament die römische regula gegenüber der (relativen) Freiheit anderer Kirchen eine statutarische Festigkeit und Geschlossenheit erhalten. Auch der Muratorische Kanon ist also kein Beweis dafür, dass die römische Gemeinde an der Kanonisierung des neuen Testamentes in besonderem Masse schöpferisch beteiligt gewesen sei. Schon innerlich ist das unmöglich. Lässt sich doch gerade bei dieser Gemeinde von frühe an die Neigung erkennen, die ganze Theologie nicht über die Grenzen des schlichten Apostolikums hinaus auszudehnen. Gerade sie hat innerhalb der regula die Schrift zurückgedrängt und oft wenigstens den Schein nicht gemieden, als sei ihr für ihre Theologie die Schrift entbehrlich oder gar lästig. Insofern man aber auch hier die neutestamentlichen Schriften von Alters her als Vorlesungsbücher im Gottesdienste hatte, war man nun wenigstens bestrebt, auch dafür gesetzliche Bestimmungen zu treffen, die jeden Zweifel beseitigten. Ob freilich die römische Gemeinde dies ihr Ziel damals oder bald darauf völlig erreicht hat, und wann ihr auch beim neuen Testamente die gleiche feste Begrenzung gelungen ist, wie beim Symbol, wissen wir nicht; wohl aber, dass jedenfalls auch nach dem Muratorianum noch Schriften offenbar aus dem neutestamentlichen Schriftbestand andrer Provinzen zum römischen neuen Testamente hinzugekommen sind (Hebr. Jac.). Doch hat dieser Zuwachs keine wesentliche dogmengeschichtliche Bedeutung, sondern lässt sich völlig mit der andern Thatsache auf eine Linie stellen, dass schliesslich Rom sogar sein ehrwürdiges Symbol gegen eine spätere, um einige Stücke reichere, aber im Prinzip gleichartige, ja wesentlich identische Formel, das gegenwärtige Apostolikum, vertauscht hat. Jedenfalls aber hat im übrigen Abendlande, ebenso wie im Morgenlande, das

neue Testament noch auf lange hinaus seine unbestimmte Abgrenzung behalten.

In dem allen erkennen wir die eigentümliche Art der römischen Kirche. Dieselbe ist bezeichnet durch das Streben nach Festigkeit der Form, nach gesetzlicher Bindung, nach juristischer Bestimmtheit. Nicht schöpferisch ist diese Kirche, aber treu in der Bewahrung und geschickt in der Fixierung. Sie ist nicht geneigt, mit tiefeindringender Theologie die Probleme anzufassen und die Gegensätze innerlich zu überwinden; sondern immer nur auf das Praktische gerichtet, sucht sie handliche Massstäbe, solche, die nicht erst mühsam durch geistige Verarbeitung in Wirksamkeit gesetzt werden, sondern die rund und nett eine Anwendung nach der Art von Gesetzesparagraphen zulassen.

Verhält es sich so, dann sind die dogmengeschichtlichen Verdienste der römischen Gemeinde um die Herausbildung der regula fidei, der dogmatischen Autorität, gering, ja sehr zweifelhafter Natur. Sie hat sich bemüht, die Massstäbe, die im geistigen Gebiet und im religiösen zumal immer bis zu einem gewissen Grade elastisch sein werden, zu verhärten und in mechanische zu verwandeln. Sie hat das Bekenntnis zum Gesetz, die heilige Schrift zum Codex, die Theologie zum Kirchenrecht gemacht. Das ist, wie wir gesehen haben, nicht ganz geradlinig und nicht ausnahmslos geschehen, doch die Tendenz dazu tritt fast in allen römischen Kundgebungen und immer mehr hervor. Auf diese Weise bahnt sich in Rom schon damals die Katholisierung des Bekenntnisses und der heil. Schrift an, deren allmähliche Fortschritte bis zu den Endpunkten der Entwickelung wir in c. VII verfolgt und dargestellt haben. Beiden Grössen wird dadurch ein neues Merkmal aufgeprägt, das ihrem ursprünglichen Wesen fremd ist und von ihm unterschieden werden kann, ja unterschieden werden muss. Denn die Geschichte hat uns gelehrt, dass die sogen. altkatholische Kirche im allgemeinen, also die ausserrömische Kirche, das Merkmal mechanischer Abgeschlossenheit und gesetzlicher Festigkeit für die regula fidei noch nicht konstitutiv sein liess, weder was das Bekenntnis, noch was die heil. Schrift anbelangt.[1] Wenn man daher das Schriftprinzip der antignostischen

1) Vgl. Voigt, Eine verschollene Urkunde S. 237 Anm. 1: „Man wird in dem Streit über den ntl. Kanon zu keiner Klarheit kommen, wenn man nicht das Attribut der „Abgeschlossenheit", welches durchaus nicht das wesentlichste ist, ganz für sich behandelt".

Väter von der Art eines Irenäus, sowie ihre Behandlung des Bekenntnisses bereits „katholisch“ nennt, so verallgemeinert man in unberechtigter Weise die Beobachtungen, die nur an der römischen Gemeinde und teilweise an Tertullian sich machen lassen, und folgt zugleich einem Sprachgebrauche, der es unmöglich macht, das, was eigentlich erst „katholische“ Schätzung und Behandlung des Bekenntnisses und der heil. Schrift zu heissen verdiente, deutlich zu bezeichnen.

Das Ergebnis, welches wir im ersten Teile dieses Kapitels gewonnen haben, ist durch den zweiten Teil, die Vergleichung der altkatholischen Väter mit den Apologeten, des Irenäus mit Justin, nicht beeinträchtigt, sondern nur bestätigt worden. Wir werden mit den zwei Grössen, die Irenäus zusammen als die eine regula veritatis in Geltung gesetzt hat, hinter die gnostisch-marcionitische Krisis zurückgeführt, d. h. wir müssen ihre Entstehung oder, wenn man will, Schöpfung, jenseits von etwa 130 ansetzen, d. h. aber in vorkatholischer Zeit. Das ist die Zeit der „Schöpfungen“, und nicht erst das Menschenalter von 150—80. Die Kirche war gegen Mitte des zweiten Jahrhunderts nicht mehr — wenn sie das überhaupt jemals war — ein gährendes Chaos, das viele und vielerlei Möglichkeiten in seinem Schosse barg; vielmehr lassen sich die Richtlinien und Gleise, an denen entlang die weitere Entwickelung verlaufen ist, schon deutlich bis hinter 140 zurückverfolgen. Damit ist zugleich gegeben, dass das urkirchliche Taufbekenntnis und das N. T. als solche durchaus positive Bildungen auf dem Boden des Christentums sind. Weder das eine, noch das andere ist eine „katholische“ Schöpfung.

Es wäre nun verlockend, auch noch jene Vorgeschichte der zweiteiligen regula fidei zu verfolgen. Doch widerstehe ich vorläufig diesem Reize, und zwar aus dem Grunde, weil eine Untersuchung über das nachapostolische Zeitalter bei dem Stande unsrer Quellen kaum isoliert werden kann, sondern von den Ergebnissen abhängig sein wird, die über die unmittelbar folgende Zeit gewonnen sind.[1] Je nachdem diese ausfallen, wird das Urteil über die nachapostolische Zeit, die Deutung ihrer Quellen verschieden sein. Damit ist zu-

---

1) Vortreffliche Ausführungen finden sich dafür, soweit das neue Testament in Frage kommt, bei H. G. Voigt, Eine verschollene Urkunde u. s. w. S. 267 ff.

gleich gesagt, dass im Bisherigen jene Arbeit in der Hauptsache implicite schon gethan ist. Wenn auch nur die Hauptresultate unsrer Arbeit, zumal dieses und des folgenden Kapitels, richtig sind, dann muss es möglich sein, die fallen gelassenen Fäden mit den Anfangsenden derselben im apostolischen Zeitalter über das nachapostolische hinweg zusammenzuknüpfen und einen geschlossenen Gang der Entwickelung zu gewinnen. Daher wollen wir im Folgenden nur sozusagen einige Richtungspfeile an die von uns erreichten Endstellen setzen, die andeuten sollen, wie der nach vorwärts übersehbare Weg nach rückwärts zu verlängern sein wird. Wenn damit nur dies eine erreicht würde, das, was die Forschung für den genannten Zeitraum zu erwarten hat, was sie von ihm beanspruchen kann, methodisch richtiger, als es bisher zuweilen geschehen, zu bestimmen und zu begrenzen, so wäre der Zweck des Folgenden nicht verfehlt.[1]

Indem wir mit dem neuen Testamente beginnen, sei zuoberst der Satz hingestellt: das neue Testament ist nicht als Kanon geschaffen worden.[2] Ehe es zuerst die antignostischen Väter bezw. die Gnostiker selbst als solchen brauchten, war es da, aber als etwas anderes, wie es denn auch zugleich etwas anderes blieb, nachdem man angefangen hatte, es zu jenem Dienste zu verwenden. Die gelegentlichen Zeugnisse von Justin ab lassen uns erkennen, was der Kirche das neue Testament zuerst und positiver Weise war, nämlich zusammen mit dem alten Testamente das heilige Gotteswort, das sich die Gemeinde zum Zwecke eigener Erbauung zu Gehör brachte. Sein Inhalt war Gottes Wort, das Menschen, vom heiligen Geiste erfüllt, geredet hatten (1. Clem. 42. Justin apol. I,

---

1) Die folgenden Sätze sollen also nicht neue Aufstellungen, geschweige denn blosse Behauptungen sein, sondern nur Folgerungen, von denen wir meinen, dass sie sich aus den bisherigen Resultaten ergeben. Man wird sie also nur so angreifen dürfen, dass man entweder unsere früheren, durch ausführliche Beweise begründeten, Sätze widerlegt oder nachweist, dass die jetzt auszusprechenden Konsequenzen nicht mit Recht aus jenen abgeleitet sind.

2) Diesen Satz hat zwar nicht den Worten, aber dem Sinne nach besonders Zahn geltend gemacht, wenn er erklärt, dass die Bildung des neuen Testamentes nicht ein Ereignis der Dogmengeschichte, sondern der Geschichte des christlichen Kultus sei. Nur ist bei dem Stande unsrer Quellen jene Geschichte nicht zu fassen ohne die Hilfe der Dogmengeschichte, und vollends eine Geschichte des neutestamentlichen Kanons ist ein Teil der Dogmengeschichte; denn „Kanon“ in diesem Sinne ist ein dogmatischer Begriff.

39. 50). Erst unter besonderen geschichtlichen Verhältnissen, die uns noch durchsichtig sind, ist dieses Gotteswort zu einem Kanon geworden. Verhält es sich so, dann ist es nicht berechtigt, die Frage nach dem Vorhandensein einer ntl. Schriftensammlung in der zurückliegenden Zeit so zu stellen, als ob sie dann auch schon als „Kanon“ hervortreten müsste. Dieser Fehler wird aber thatsächlich begangen, wenn man für die den antignostischen vorausgehenden Väter das Vorhandensein eines neuen Testamentes nur dann glaubt zugeben zu sollen, wenn etwa die Anführungen aus ihm mit denselben Formeln eingeleitet würden, wie die aus dem alten Testamente, und wenn man daraus, dass dies nicht der Fall ist, schliesst, ein neues Testament hätte damals noch gar nicht existiert. Umgekehrt haben wir es auch nicht nötig, allerlei Erklärungsgründe dafür aufzusuchen, warum die Verwendung neutestamentlicher Schriften bei jenen Lehrern sich noch unterscheide von dem Schriftgebrauche z. B. eines Irenäus, sondern einfach zu konstatieren, dass es gar nicht anders sein konnte, als so, wie es ist.

Wie bekannt, wimmelt z. B. der Brief Polykarps von Anführungen aus apostolischen Schriften, Evangelien nicht nur, sondern auch Briefen. Es ist aber nicht zu verlangen, dass er die betreffenden Zitate als Bestandteile heiliger Schriften hätte kenntlich machen müssen, falls er diesen schon die gleiche Schätzung, wie sein Schüler Irenäus, hätte angedeihen lassen. Sondern wenn er sie so, wie er thut, in seine eignen Darlegungen verwebt, und zwar sicher nicht, um sich mit fremden Federn zu schmücken, sondern in der Erwartung, dass seine Leser an die Quelle, die er ausschöpft, sich erinnern lassen werden, so folgt daraus nur, dass er samt diesen sich noch eins wusste mit dem Glauben der εὐαγγελισάμενοι ἡμᾶς ἀπόστολοι (c. 6), dass es nur der Erinnerung an ihre Worte bedurfte, um auf die Philipper den gewünschten Eindruck hervorzurufen, und dass noch nicht eine wirklich empfundene Entfremdung vom apostolischen Christentum es nötig machte, sich an den Äusserungen jener zu prüfen, zu messen und zurechtzufinden. Wiederum aber, wenn hie und da einmal schon in jener Zeit gegen unser Erwarten es geschieht, dass Stellen aus neutestamentlichen Schriften mit sollennen Formeln als Schriftzitate eingeführt werden, so ist es ebenfalls nicht berechtigt, diese einzelnen Fälle „angesichts so vieler entgegenstehender Zeugnisse“ (Jülicher, Einleitung S. 282) beiseite zu schieben; vielmehr sind sie wertvolle Zeugnisse davon, dass man die apostolischen

Schriften als eine selbständige Grösse zu empfinden und sich gegenüberzustellen begann; sie bezeichnen die Ansätze und Vorstufen zum „Kanon“. Anders als gelegentlich können sich solche Spuren vor der gnostischen Krise nicht finden. Dahin gehört es, wenn der Verfasser des Barnabasbriefes, wie bekannt, ein evangelisches Wort mit einem ὡς γέγραπται aufführt[1], oder wenn Polykarp 12, 1 unverkennbar paulinische Briefe zu den sacrae litterae rechnet.[2] Erst von

---

1) 4, 14 προσέχωμεν μήποτε, ὡς γέγραπται, πολλοὶ κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοὶ εὑρεθῶμεν (Mt. 22, 14). Harnack gesteht zu, dass hier ein evangelisches Zitat vorliege (I, S. 339 Anm. 1). Wenn er meint, darauf hinweisen zu sollen, dass es sich dabei um ein Herrenwort handle, so ist dem wohl entgegenzuhalten, dass es durch das γέγραπται gerade nicht als Wort des Herrn kenntlich gemacht wird, denn nicht der Herr hat geschrieben, sondern seine Apostel. In den Bemerkungen Jülichers (Einl. S. 282), vielleicht liege ein alttestamentliches Apokryphon oder ein Gedächtnisfehler vor, vermag ich nur eine Auskunft der Verlegenheit zu sehen, zu der nach dem oben Gesagten ein Grund nicht vorliegt.

2) Nämlich ep. ad Philipp. 12, 1. Ich will vorerst darauf keinen Wert legen, dass der Übersetzer mit: modo ut his scripturis dictum est offenbar die zwei Ermahnungen in Eph. 4, 26, deren erste schon von Paulus aus dem A. T. geschöpft ist, anführt, denn man hat das his scripturis verdächtigt (Zahn ad loc., vgl. Harnack I, 339 Anm. 1). Dagegen ist der vorausgehende Satz ein vollgenügender Beweis für die Bezeichnung neutestamentlicher Schriften als γραφαί. Für das richtige Verständnis des Zusammenhangs ist es wichtig zu beachten, dass die Kapitelteilung verkehrt ist. 12, 1 bildet nämlich den Abschluss von cap. 11, wo die Angelegenheit des gefallenen Presbyters Valens erörtert wird. Polykarp knüpft zunächst Ermahnungen an die Versündigung jenes, um dann den Lesern zur Milde gegen ihn zu raten. Dabei erinnert er sie, ohne in ihre Rechte eingreifen zu wollen, schliesslich daran, dass sie die Sonne über ihrem Zorn nicht untergehen lassen möchten. Alle jene Ermahnungen im 11. cap. sind durchgängig bald dem Inhalte nach, bald auch wörtlich den Briefen des Paulus und nur ihnen entlehnt. Der Apostel wird auch mehrfach mit Namen genannt, und eine Sammlung seiner Briefe schwebt dem Polykarp vor, wenn er schreibt: de vobis etenim gloriatur (Praesens!) in omnibus ecclesiis (11, 3). Insbesondre sind aber die am Schlusse von c. 11 angeratenen Verhaltungsmassregeln gegen Valens teils wörtlich (2. Thess. 3, 15), teils dem Gedanken nach den Paulusbriefen (1. 2. Cor.) entlehnt. Wenn nun Polykarp zurückschauend auf diese Mahnungen und in der Gewissheit, dass man sie befolgen werde, 12, 1 fortfährt: confido enim vos bene exercitatos esse in sacris literis, et nihil vos latet, so ist, zumal bei dem rückweisenden und begründenden enim, dem Schlusse nicht auszuweichen, dass hier die Briefe des Paulus als sacrae literae bezeichnet sind. Dann aber fällt auch jeder Grund dahin, das alsbald folgende his scripturis

den dargelegten Gesichtspunkten aus wird es sich auch rechtfertigen, wenn man die einzelnen Schriftdenkmäler jener Zeit auf die Spuren neutestamentlicher Schriften hin untersucht und schon diese Spuren dann für die Bildungsgeschichte des ntl. Kanons verwendet; erst so dürften diese Arbeiten von dem Scheine befreit werden, als ob sie zuviel beweisen wollten. Nichts weiter kann erwartet werden, als das eine, das aber dürfte sich auch nachweisen lassen, dass die nachapostolischen Schriftsteller in den „Aposteln“ im engeren Sinne des Worts eine christliche Autorität ersten Ranges anerkannten (vgl. Ignatius), und dass sie von der apostolischen Literatur ihre Gedankenwelt sich in reichstem Masse haben befruchten lassen, ja sie vielfach mit einer fast befremdenden Unselbständigkeit reproduzieren (vgl. schon 1. Clem.). Wollten doch einmal die Forscher, welche die Bildung einer auch nur mehr oder minder geschlossenen neutestamentlichen Schriftensammlung vor 150 bestreiten, die Ansprüche genauer ausführen, die sie an die nachapostolische Literatur stellen, falls sie sich zu jener Annahme auch ihrerseits entschliessen sollten: manche Unklarheit würde dann aus dem Wege geräumt und am ehesten der richtige historische Standpunkt für die Kritik des neuen Testamentes wiedergewonnen werden.

Der zweite Satz, den wir über das neue Testament aufzustellen haben, ist der, dass es bis an die Grenze unsers Zeitraumes zurück als die apostolische Schriftensammlung gilt, und dass in diesem Titel sein Wert ausgedrückt wird, unbeschadet dessen, dass in dem apostolischen Evangelium dem eigenen Worte des Herrn eine in ihrer Art einzigartige Würde beigelegt wird. Mit dieser Thatsache wird sich die gegenwärtig herrschende Ansicht von der Bildung eines neuen Testamentes, nach welcher zunächst nur Herrenworte mit Ausschluss des apostolischen Wortes als Instanz neben das alte Testament getreten seien, nachdrücklicher, als bisher geschehen, auseinandersetzen müssen; insbesondre wird man von jener Ansicht aus zu zeigen haben, wann und wodurch veranlasst man in vorgnostischer Zeit dazu gekommen sei, jene angeblich frühere Position zu verlassen.[1]

---

zu verdächtigen, gereichen vielmehr beide Stellen einander zur Bestätigung. Übrigens vergl., was S. 423 über ein gelegentliches γέγραπται mit Bezug auf ntl. Schriften bei Justin gesagt ist.

1) Allerdings hat es diese Position oder eine ähnliche gegeben: es ist die, welche die Apostel selbst einnahmen (Paulus, Johannes). Autorität ist

Was nun die andre Grösse, das trinitarische Taufbekenntnis mitsamt der Abrenuntiation, anbelangt, so dürfte Folgendes aus den bisherigen Ergebnissen abzuleiten sein. Muss sein Ursprung zwar in die vorgnostische Zeit verlegt werden, so ist doch nicht zu verlangen oder zu erwarten, dass uns in vorgnostischer Zeit ausgeführte Relationen desselben begegnen. Wir müssen zufrieden sein, wenn uns 1. Spuren davon entgegentreten, dass die Taufe auf Vater, Sohn und Geist gespendet wurde, und dies nicht ohne ein mit Worten abgelegtes Bekenntnis seitens des Täuflings, und wenn 2. ersichtlich wird, dass dieselben Hauptstücke, die das etwas später hervortretende Taufbekenntnis aufweist, damals schon die Hauptstücke des Glaubens bildeten, und wenn sie im einzelnen hie und da in formelhafter Gestalt auftreten. Denn wenn noch nicht einmal, wie wir sahen, im antignostischen Kampfe um den Wortlaut einer Bekenntnisformel gestritten worden ist, was sollte vorher eine genauere oder gar vollständige Anführung derselben veranlasst haben? Und wenn nachmals ein isolirtes Ansehen für die Formel noch auf Jahrhunderte hinaus nicht nachweisbar ist, dieselbe vielmehr zuerst noch ganz hinter die Autorität der Schrift zurücktritt, wie sollte sie vorher ein so viel höheres Ansehen als Formel genossen haben? Oder müsste in solchem Falle die gegenseitige Polemik im gnostischen und marcionitischen Kampfe nicht ganz anders ausgefallen sein? Kurz, jeder solche Anspruch auf deutlichere Symbolspuren vor 150 oder 140 macht sich eines Anachronismus schuldig. Dass wir alles, was wir zu erwarten berechtigt sind, reichlich finden und belegen können, sei nur angedeutet.[1] Was wir finden, genügt völlig, um den bei Gnostikern und ihren Gegnern mit Bezug auf das Taufbekenntnis vorliegenden Thatbestand zu erklären; wer ein mehreres erwartet und fordert, thut dies nur, weil er letzteren Thatbestand anders als wir auffasst und deutet. Damit haben wir uns aber bereits abgefunden.

für sie das alte Testament und das Wort des Herrn; indem aber an diese gebunden und durch ihren Beruf, wie Geistesbesitz ist zugleich ihr Wort und ihre Predigt Autorität für die Kirche. Aber darum handelt es sich hier nicht, sondern darum, dass man behauptet, auch noch von der nachapostolischen Kirche werde jene Position eingenommen. Vielfach freilich wird beides nicht auseinandergehalten und z. B. Paulus inbezug auf die Autoritäten mit allen Christen seiner Zeit ohne weiteres zusammengenommen (so Jülicher, Einleitung S. 280); nach unsrer Ansicht von der Sache mit Unrecht.

1) Vgl. hierfür Zahn, Das apostolische Symbolum S. 38—43.

Das Zweite, was wir an der Grenze unsers Zeitraums über das Taufbekenntnis aufzustellen haben, ist, dass es immer und überall als eine gemeinsame (zunächst kultische) Grösse der gesamten Kirche, insbesondre auch der des Ostens, erscheint. Die Thatsache, dass von dem Gnostizismus bereits für ihn selbst wie für die Kirche seiner Zeit das gemeine Taufbekenntnis bezeugt und vorausgesetzt wird, zusammengehalten mit den Angaben Justins und den richtig verstandenen Angaben der antignostischen Väter, deutet mit nichts darauf, sondern spricht entscheidend dagegen, dass erst das Abendland, speziell Rom, das Taufbekenntnis geschaffen und es der übrigen Kirche übermittelt habe. Denn der Gnostizismus stammt aus dem Oriente und ist in das Abendland, speziell nach Rom, nur importiert worden. Was jene Hypothese vom Scheine der Wahrheit an sich hat, glauben wir an seinem Orte genügend gewürdigt zu haben.

Mit dem Gesagten hängt aufs engste das Dritte zusammen, dass wir von den Instanzen des zweiten und dritten Jahrhunderts ganz und gar nicht auf die Annahme geführt werden, das Symbol sei als eine geschlossene Formel von festumschriebenem Wortlaute geschaffen worden. Diese Hypothese, die mit besonderer Energie Kattenbusch vertritt, macht die weitere Entwickelung und Geschichte, die das Symbol in der Gesamtkirche durchlebt hat, zu einem unlösbaren Rätsel. Wenn wir aber jene Hypothese für Rom zugeständen, so würde wiederum daraus folgen, dass die Symbolbildung in der übrigen Kirche unabhängig von Rom, nicht aber so erfolgt sei, dass die andern Kirchen, zumal die des Ostens, Roms Symbol sich aneigneten.

Wenn wir uns endlich daran erinnern, dass das trinitarische Taufsymbol uns nicht ohne die Abrenuntiation fassbar wird (vgl. cap. IX), so gewinnen wir als terminus a quo für die Entstehung des Symbols den Zeitpunkt, wo Heiden in die Christenheit aufgenommen wurden. Denn dass die Absageformel gläubig werdenden Israeliten abgefordert worden sei, ist ausgeschlossen.

IX. Die regula disciplinae.

Wir würden unsre Aufgabe nicht für gelöst betrachten dürfen, wollten wir bei der Untersuchung der regula fidei nicht auch noch auf eine andere (parallele oder konkurrierende?) Grösse unser Augenmerk lenken, nämlich auf die sogen. regula disciplinae. Wieder ist es Harnack, der auf das hier vorliegende Problem hingewiesen hat, ohne freilich schon den Nebelschleier zu lüften, in dem jene Grösse noch dichter verhüllt ist, als die regula fidei. Im Folgenden soll versucht werden, seinen Anregungen weiter nachzugehen, um zugleich den Ertrag der bisherigen Untersuchungen in einer besonderen Beziehung sowohl zu beleuchten, als sicherzustellen.

Da wo Harnack von der regula fidei bei Tertullian handelt, macht er die Bemerkung (I, S. 330 Anm. 7): „Tertullian kennt aber auch eine regula disciplinae (nach dem N. T.), legt derselben hohen Wert bei und zeigt damit, dass er es durchaus nicht vergessen hat, dass das Christentum Sache des Lebens ist. Näher kann auf diese Regel hier nicht eingegangen werden.“ Diese Bemerkung zusammengehalten mit anderen gelegentlichen Urteilen über Tertullian erweckt den Eindruck, dass von ihm etwas Sonderliches und Auszeichnendes gesagt werden soll, insbesondre dies, dass er altes Erbgut noch bewahrt habe. Hinwiederum scheint damit anderen Theologen — man wird zunächst an Irenäus denken — der leise Vorwurf gemacht zu werden, sie kännten nur eine regula fidei und hätten vergessen, dass das Christentum „Sache des Lebens“ sei. Dafür, dass wir hiermit Harnacks Meinung nicht ganz verfehlen, kann eine frühere Bemerkung in seiner Dogmengeschichte angeführt werden. Da sagt er nämlich (l. c. S. 322): „in die kurzen Bekenntnisformeln sind W o r t e Jesu und überhaupt Anweisungen für das christliche L e b e n in der

Regel nicht aufgenommen worden.[1] In der neu entdeckten Schrift διδαχὴ τῶν ἀποστόλων liegt allerdings ein ausgezeichneter Versuch vor, die auf Jesus durch Vermittelung der Apostel zurückgeführten Normen des christlichen Lebens zu fixieren und zur Grundlage des christlichen Gemeindeverbandes zu erheben; aber dieses Unternehmen, das die Entwickelung der Christenheit in andre Bahnen hätte leiten müssen, hat sich nicht durchgesetzt". Eine Anmerkung hierzu (3) hebt noch hervor: „Hier liegt die grosse Wendung der Kirche auf das Dogmatische —. Die Entwickelung des Christentums, wie sie z. B. die διδαχή bezeugt, wurde ergänzt durch die dogmatische Tradition, und bald gewann diese die Oberhand". Man darf unter diesen Umständen auf die Beantwortung der Frage gespannt sein, warum denn die Entwickelung nicht in der angeblich durch die διδαχή bezeichneten Bahn weitergegangen ist, sondern jene, man wird nach Harnack doch wohl sagen müssen, verfehlte Richtung auf das Dogmatische eingeschlagen hat. Die Antwort lautet im Texte nach den oben angeführten Worten: „Es war unvermeidlich, dass in den Bekenntnisformeln nicht die Prinzipien des Lebens, sondern das, worauf die Gemeinden ihren Glauben gründeten, zum Ausdruck kommen musste. Dazu kam, dass man im Grunde inbezug auf die christliche Moral auf die allgemeine Zustimmung aller Ernstdenkenden rechnen durfte". Aus dem ersten Satze vermag ich eine Antwort auf die in Rede stehende Frage nicht zu entnehmen, denn eben warum das darin Behauptete unvermeidlich war und geschehen musste, will erklärt sein. Mithin bleibt als eigentlicher Grund nur das übrig, was an zweiter Stelle steht.[2] Dies wird dann noch weiter dahin ausgeführt, dass „die Grundsätze der Moral nicht — wenigstens in erster Linie nicht — in Frage gestellt" worden seien, sondern die kirchliche Anschauung von Christus und Gott. „Hier setzte der Spott der Heiden, hier die theologische Kunst der Gnostiker, hier die radikale Umbildung der Tradition, wie Marcion sie versuchte, ein". Soviel stand in der zweiten Auflage der Dogmengeschichte. In der dritten hat die oben

1) Welche Ausnahmen von dieser „Regel" Harnack im Auge habe, giebt er leider nicht an; ich selbst weiss dafür keine, denn die διδαχή ist gerade keine, und an die Abrenuntiation ist hier wohl nicht gedacht.

2) Daneben vielleicht noch die Andeutung S. 322 Anm. 3, dass „die grosse Wendung der Kirche auf das Dogmatische schon Paulus vorbereitet hat"; aber doch eben nur vorbereitet, nicht vollzogen.

zitierte Anmerkung 3 noch folgenden Zusatz erhalten: „In dem die Taufe vorbereitenden Unterrichte sind natürlich stets die christlichen Sittengebote eingeschärft worden, und in der Abrenuntiatio kam die Verpflichtung zu ihnen zum Ausdruck. Hier gab es in Folge dessen auch stehende Formeln“. Aber eine weitere Folge ist diesem wichtigen Zusatze nicht gegeben worden; die im Texte vertretene Gesamtanschauung von der Sache ist unverändert dieselbe geblieben. Nun dürfte es jedem Kundigen klar sein, dass die massgebenden Instanzen für die Entscheidung der Frage, ob das ursprüngliche Christentum ethisch im Sinne von undogmatisch war, dem neuen Testamente zu entnehmen sind, wie auch Harnacks Hinweis auf Paulus andeutet. Das würde uns aber über den Zeitraum hinausführen, auf den wir unsre Untersuchung beschränkt haben. Dagegen können wir die Frage, ob und wo eine regula disciplinae neben der regula fidei bestanden habe, wie wir sie uns vorzustellen haben, endlich welches das Verhältnis der Gnosis und Marcions zu ihr gewesen sei, nicht wohl umgehen. Wir hoffen, dass durch diese Untersuchung auch noch manches von den bisherigen Ergebnissen deutlicher und einleuchtender werde. Es wird durch die früheren Bemerkungen (S. 218 ff.) hinlänglich gerechtfertigt sein, dass wir nicht von dem Worte regula disciplinae, sondern von der Sache ausgehen.[1]

Es ist eine in der That beklagenswerte Folge dogmatistischer Gewohnheit, die allerdings durch vielerlei Nebenumstände gefördert worden ist, dass wir unter dem Titel des altkirchlichen Taufbekenntnisses in der Regel nur an das mit πιστεύω beginnende Glaubensbekenntnis denken. Das ist, wie wir schon hervorhoben, nicht im Sinne der alten Kirche. Für sie war das Glaubensbekenntnis, wenn auch meist wohl der wichtigere, so doch immerhin nur der eine

1) Auch Kattenbusch hat an einer versteckten Stelle die reg. disciplinae erwähnt, nämlich II, 209 Anm. 36: „richtig ist —, dass das Abendland neben dem κανὼν τῆς ἀληθείας bez. τ. πίστεως alsbald noch einen anderen κανών statuiert hat, nämlich die ‚regula disciplinae'. Die Disziplin liess sich selbstverständlich nicht nach dem Symbol behandeln, sie wurde im Abendlande von den Schriften aus geregelt. Im Morgenlande war die Schrift Kanon des Glaubens, wie nicht minder der Disziplin“. Mit der Zeit seien hier die kirchlichen canones neben die Schriften getreten. Was wir an diesen Sätzen für zutreffend halten können und was nicht, werden die folgenden Ausführungen zeigen.

Teil der ὁμολογία, ja schon als solcher nicht ausreichend bestimmt, wenn man ihn als Glaubensbekenntnis fasst. Denn wo wir die volle liturgische Formel antreffen, da geht dem πιστεύω unmittelbar voraus das συντάσσομαί σοι Χριστέ καὶ (πιστεύω κτλ.).[1] Dieses Christo sich Versprechen (συνταγή) drückt doch schon etwas Mehreres aus, als den Assensus zu gewissen Thatsachen und Lehren; es ist eine persönliche Hingabe an ihn, ein Schwören zu seiner Fahne. Und dieses Verständnis blieb auch in den lateinischen Teilen der Kirche lebendig, obgleich hier die συνταγή-Formel bedauerlicherweise unübersetzt und ohne Ersatz blieb.[2] Ferner aber steht noch voran die Abrenuntiation oder ἀποταγή, die, hie und da um ein Glied vermehrt oder verringert, doch im allgemeinen den gleichen Wortlaut hatte, nämlich: ἀποτάσσομαί σοι σατανᾶ καὶ τοῖς ἀγγέλοις σου καὶ τῇ πομπῇ σου καὶ τῇ λατρείᾳ σου καὶ τοῖς ἔργοις σου. Auch diese Abrenuntiation wurde auf entsprechende Befragung hin abgelegt.[3] Nie ist, soviel wir wissen, das Taufbekenntnis ohne dieses Stück gewesen, und daher darf man nach der Analogie aller solcher liturgischer Bildungen wenigstens für die griechisch sprechenden Kirchen auch die Behauptung wagen, dass wo immer das ἀποτάσσομαι κτλ. bekannt wurde, auch das entsprechende συντάσσομαί σοι Χριστέ als Überleitung zur πίστις nicht gefehlt haben werde. Erst in diesem seinem vollen Umfange, mindestens erst mit der Absage zusammen, war das Taufbekenntnis das Gelübde, der heilige mit Gott und Christo geschlossene Pakt und Vertrag (συνθήκη), als welcher es von Tertullian ab in der Kirche gewürdigt worden ist (vgl. Tert. de anima 35, Clem. Al. strom. VII, 15, 90).

---

1) Näheres s. Marcus Eremita S. 161.

2) Ich habe bei Lateinern keine Stelle gefunden, wo das καὶ συντάσσομαί σοι, Χριστέ im Taufbekenntnis wiedergegeben wäre. Es ist das auch nicht an den Stellen der Fall, die Achelis TU N. F. 16, S. 201 Anm. 3 als Belege für (ἀποταγή und) συνταγή bei Lateinern anführt; denn dort steht nur, dass man sich bei der Abrenuntiation gen Westen und bei dem Bekenntnis zu Christo nach Osten wandte (Ps. Ambros. de myst. 2, 7 (P. L. 16, 391) Hieronymus zu Amos 6, 12 ff. (P. L. 25, 1068). Da das ἀποτάσσομαι mit renuntiare übersetzt wird, so kann man sich auch gar kein entsprechendes lateinisches Wort für συντάσσομαι denken. Aber der Gedanke jener Formel blieb allerdings erhalten, vgl. Zeno von Verona lib. II tract. 27 (P. L. 11, 470), Ps. Ambrosius de myster. 2, 7 (P. L. 16, 391), Hieronymus zu Amos 6, 12 ff. (P. L. 25, 1068).

3) Origen. exhortat. ad martyr. 17, s. S. 44 f.

Diese Abrenuntiation ist als Bestandteil des Taufbekenntnisses, dieses im Vollsinne genommen, bereits von Tertullian an vielen Orten bezeugt und von ihm unter den Begriff des signaculum fidei mit befasst worden (de spect. 4. 24). Lässt man aber sein Zeugnis mit Bezug auf die πίστις auch für Rom gelten, so wird man nicht umhin können, gleiches auch für die Abrenuntiation zu thun. Denn Tertullian ist wohl selbst in Rom getauft worden. So hat also auch schon das altrömische Symbol die Abrenuntiation vor sich gehabt. Damit tritt auch diese Formel in ein neues Licht. Denn dass die Abrenuntiation sich wesentlich auf die Abkehr vom Heidentume, seinem Götzendienste und seiner Unsittlichkeit bezieht, ist wohl offenbar. In den Göttern der Heiden sah man ja teuflische, dämonische Mächte (Ignatius, Justin). So steht mit der Abrenuntiation der werdende Christ als solcher nur dem Heiden und dem Heidentume, nicht irgendwelchen Häretikern innerhalb der Christenheit gegenüber. Dann wird es sich mit der angeschlossenen πίστις ebenso verhalten. Auch sie wird nichts weiter wollen, als mit dem Ich der freien That den Glaubensbesitz aussprechen, dessen sich der Christ Heiden (und Juden) gegenüber zu erfreuen hat. Abrenuntiation und πίστις müssen gleichen Bedingungen des Entstehens unterstellt werden; lässt sich das eine nicht als antihäretische Schöpfung begreiflich machen, dann auch nicht das andre, wird von dem einen eine solche Entstehung behauptet, so müsste das sich auch für den andern Teil beweisen oder wahrscheinlich machen lassen.

Liegen die Dinge so, dann kann aber auch die Aufstellung einer Bekenntnisformel nicht als eine Wendung vom Ethischen zum Dogmatischen beurteilt werden. Denn dass ἀποταγή und συνταγή die Erkenntnis belegen, dass das Christentum eine Sache des Lebens sei, dürfte zugestanden werden. Nun aber ist uns das Bekenntnis, soweit wir es zurückverfolgen können, nicht fassbar ohne die Abrenuntiation, d. h. ohne die ethische, wenn auch natürlich religiös begründete, Verpflichtung. Also dürfen Bekenntnis und Ethos nicht an sich in Widerspruch gesetzt, nicht gegen einander ausgespielt werden. Nur dann ist eine Wendung zum Dogmatischen zu konstatieren, wenn die beiden engverschlungenen Stücke wirklich von einander gelöst und dem Dogmatischen ein Vorrang gegeben wird.

Weiter dürfte sich ergeben, dass Tertullian mit seiner regula disciplinae, der Sache nach wenigstens, nicht allein steht. Schon Justin teilt mit, dass als Täuflinge zugelassen werden die, welche

erstens glauben, dass wahr sei, was die Christen lehren, und zweitens versprechen, so leben zu können (apol. I, 61). Je mehr die dortige, Heiden gegenüber nur im allgemeinen gegebene, Beschreibung der Taufe auch in kleinen Zügen mit Tertullians Angaben stimmt (z. B. Beten und Fasten der Täuflinge), um so gewisser ist anzunehmen, dass jenes Versprechen auf die Abrenuntiation geht, zumal da diese für Rom und für Justins Zeit schon durch Tertullian bezeugt ist. Eine Stütze empfängt diese wohlbegründete Annahme noch durch apol. I, 49, wo Justin das Christwerden der Heiden folgendermassen beschreibt: „Sie, die vorher nichts von Christus gehört hatten, bis dass seine Apostel von Jerusalem ausgingen und das, was von ihm zu sagen war, anzeigten und die Prophetieen ihnen einhändigten, haben voll Freude und Glauben den Götzenbildern entsagt (τοῖς εἰδώλοις ἀπετάξαντο) und dem unerzeugten Gott durch Christus sich geweiht (ἀνέθηκαν)". Mit letzterem Verbum aber beschreibt er gerade c. 61 die Übernahme der Taufe: ὃν τρόπον δὲ καὶ ἀνεθήκαμεν ἑαυτοὺς τῷ θεῷ. Indem er aber hiermit die Taufhandlung, soweit der Empfänger dabei thätig ist, zugleich als ein sich Gotte Weihen charakterisiert, bezeugt auch er das Bewusstsein, dass dieser Akt nicht bloss das Bekenntnis einer Lehre einschliesst.

Ganz genau so aber liegen die Dinge auch bei Irenäus. Allerdings finden wir eine direkte Spur der Abrenuntiation bei ihm nicht. Dagegen steht ihm in der catechisatio stets die Unterweisung über die conversatio (πολιτεία oder auch γυμνασία IV, 38, 2) neben der Glaubensbelehrung als nicht minder wichtig, zumal für zu bekehrende Heiden. IV, 23, 2 führt er aus, wie leicht die Bekehrung des Eunuchen (act. 8), qui a prophetis fuerat praecatechisatus, für Philippus gewesen sei; non deum patrem, n o n c o n v e r s a t i o n i s d i s p o s i t i o n e m, sed solum adventum ignorabat filii dei. Dagegen habe Paulus (IV, 24, 1 f.) die Heiden unterweisen (κατηχεῖν) müssen, discedere ab idolorum superstitione, et unum deum colere etc. Und wenn auch die Juden Gottes Gebote nicht gehalten hätten, so seien sie doch schon „zuvor unterwiesen gewesen"; non moechari, nec fornicari, non furari nec fraudare, et quaecunque in exterminium proximorum fiunt, mala esse et odiri a deo. Den Heiden dagegen habe überhaupt erst gesagt werden müssen, quoniam huiusmodi operationes malae, et exterminatoriae et inutiles sunt, et damnosae his qui operantur eas. Wir haben hier zweifellos ein Bild der katechetischen Unterweisung, wie sie zu des Irenäus Zeiten beschaffen war, vor

uns und erkennen daraus, dass das Ethos darin eine wesentliche Rolle spielte. Anderwärts sieht aber Irenäus auch dem alten Bunde, also auch dem Judentume, gegenüber einen Fortschritt des Ethos im Christentum gegeben: wie hier die fides hominum aucta est, ita et diligentia conversationis adaucta est, cum non solum a malis operibus abstinere iubemur, sed etiam ab ipsis malis cogitationibus, et otiosis dictionibus et sermonibus vacuis et verbis scurrilibus (IV, 28, 2). Ebenso rechnet er zur alten Apostellehre auch die Liebe, die in der Erduldung des Martyriums ihre Hauptprobe ablege (IV, 33, 8 f.). Wie sehr endlich bei Clemens Alexandrinus das Ethische hervortritt, bedarf nur der Erinnerung (s. S. 89). Ebenso ist in der Didascalia und den apostolischen Konstitutionen mit dem lehrhaften κήρυγμα eine elementare Unterweisung über die sittlichen Grundbegriffe und -gesetze verbunden. Wenn daher Gregor von Nyssa ep. 24 (P. L. 46, 1089 A) Mt. 28, 19 f. dahin deutet, dass Christus διαιρεῖ εἰς δύο τὴν τῶν χριστιανῶν πολιτείαν, εἴς τε τὸ ἠθικὸν μέρος καὶ εἰς τὴν τῶν δογμάτων ἀκρίβειαν, so ist das eine Erkenntnis, die schon für den Anfang des Zeitraums, in welchem die regula fidei auftaucht, giltig ist. Ethisches und Dogmatisches erscheinen als nebengeordnet und stehen in einem unlöslichen Zusammenhange.

Freilich müsste diese Erkenntnis doch wieder zweifelhaft werden, wenn sich zeigen liesse, dass der Widerstreit, der zwischen der Kirche einerseits, der Gnosis und Marcion andrerseits bestand, lediglich auf dem Gebiet des Dogmatischen gelegen hätte. Das ist aber der Eindruck, den die eingangs zitierten Worte Harnacks notwendig hervorrufen. In der Moral habe man ziemlich auf gemeinsamem Boden gestanden, dagegen seien die Lehren von Gott und Christus hauptsächlich kontrovers gewesen. Unter diesem Gesichtspunkte erscheint dann die antignostische regula fidei wirklich als eine Abbiegung vom Ethischen auf das Dogmatische. Dagegen würde sich diese Auffassung als unzutreffend erweisen, wenn sich zeigen liesse, dass der damalige Gegensatz zwischen der Kirche und der Häresie nicht nur ein dogmatischer, sondern auch ein ethischer, und letzteres nicht minder, als ersteres, gewesen sei.

Das aber lässt sich unschwer zeigen. Und zwar muss man dabei von den Gnostikern selbst ausgehen. Eben sie haben zuerst auch die ethische Haltung der Psychiker, d. i. der kirchlichen Christen, angegriffen und vor allem ihre Beschränktheit, ihre Legalität und Ängstlichkeit in den verschiedensten Beziehungen gerügt, bezw. dies

als eine niedere Stufe der Sittlichkeit beurteilt.[1] Darum hat sich aber der Kampf der Kirche gegen den Gnostizismus gleicherweise auch auf das Ethos erstreckt. Und zwar hat für dieses die Sache nicht im mindesten günstiger gelegen, als für das Dogma; die Gegner haben sich auf letzterem Gebiete nicht ferner gestanden, als auf dem andern, und auf dem Gebiet des Ethos nicht näher, als auf dem des Dogmas. Nur der äussere Umfang der beiderseitigen polemischen Ausführungen hat diesen einfachen Thatbestand verdunkeln können. Aber bereits Justin weist auf ethische Differenzen hin, die für jene Zeit als fundamental betrachtet werden müssen. Die Gnostiker nahmen an kultischen Mahlzeiten der Heiden teil (dial. 35), während die kirchlichen Christen lieber den Tod erduldeten, als εἰδωλολατρῆσαι oder εἰδωλόθυτα φαγεῖν (l. c. c. 34 a. E.). Dieser selbe Vorwurf libertinistischer Lebensweise kehrt denn auch bei den folgenden Bestreitern wieder. Irenäus wiederholt ihn: sie essen anstandlos (ἀδιαφόρως) Opferfleisch und halten dafür, dass sie nicht davon befleckt werden; und zu aller festlicher Ergötzung der Heiden, die zu Ehren der Götzen geschieht, versammeln sie sich als die ersten (I, 6, 3), und ergänzt ihn durch die Bemerkung, dass manche sogar die Thierkämpfe und Gladiatorenspiele besuchen (l. c.). Er führt auch die ethischen Prinzipien an, mit denen sie das rechtfertigten. Es sind Karrikaturen paulinischer Gedanken von Heilsgewissheit und Freiheit eines Christenmenschen. Auf Grund dessen meinten sie, dass ihnen jene Werke nichts schadeten; sie beträfen nur das Äusserliche, während der Geist, das πνεῦμα, davon unberührt bleibe, genau so, wie Gold in Schmutz geworfen seine Natur behalte und seine Schönheit nicht verliere (I, 6, 2 u. ö.).

Die andere, sehr bald wichtigste, ethische Differenz deutet Justin nur erst an, wenn er apol. I, 26 a. E. sagt, dass die Gnostiker von den Heiden nicht verfolgt würden. Die Gnostiker lehnten nämlich

---

1) Vgl. Iren. I, 6, 2 die Psychiker seien οἱ δι' ἔργων καὶ πίστεως ψιλῆς βεβαιούμενοι; das seien die von der Kirche (die Katholiker III, 15, 2); deshalb sei auch für sie ἡ ἀγαθὴ πρᾶξις nötig, sonst würden sie nicht selig (nämlich der relativen Seligkeit der mediae partes teilhaftig); vgl. 6, 4 p. 58 oben. 6, 4 a. A.: und indem sie noch viel anderes Abscheuliche und Gottlose thun, ziehen sie über uns, die wir aus Gottesfurcht uns bis auf den Gedanken und aufs Wort vor der Sünde hüten, als über Einfältige (ἰδιῶται) und Unverständige her, während sie sich selbst über die Massen brüsten, indem sie sich Vollkommene und Samen der Erwählung nennen.

die Pflicht des Bekenntnisses vor der Obrigkeit ab und entzogen sich damit dem Martyrium.[1] Die Äusserungen Christi, in denen er jenes Bekenntnis vor den Menschen, nach Ansicht der kirchlichen Christen, forderte, deuteten sie auf die Zauberformeln, die sie in der Etagenwelt des Jenseits vor den niederen siderischen Mächten, den ἄνθρωποι, auszusprechen hätten, um von ihnen zum höchsten Gott durchgelassen zu werden (Tert. scorp. 10). Irenäus sagt denn auch, dass höchstens ein oder zwei mit den kirchlichen Gläubigen ergriffen und gemartert worden seien.[2] Ebenso heben die Alexandriner die Ablehnung des Martyriums seitens der Gnostiker hervor.[3] Was aber bedeutete diese Differenz der ethischen Beurteilung für jene Zeit der Kirche! Das war mehr als eine theoretische Meinungsverschiedenheit, wenn es sich doch um den Leib, Gut, Ehr, Kind und Weib dabei handelte. Für jede Zeit des Christentums gewinnt die ethische Bewährung ihre besondere Form, jede stellt eine entscheidende Probe an den Christen. Dass das für jene Zeit das Martyrium war, wird man nicht leugnen können. Man stelle sich nur einmal vor, was aus dem Christentume im römischen Reiche geworden wäre, wenn die geistreichen gnostischen Grundsätze über das Martyrium unter den Christen zu allgemeiner Anerkennung gelangt wären! Mag auch Tertullian in einer trüben Stunde einmal klagen: plerosque in ventum Christianos (esse) (scorp. 1), so kann er doch auch triumphieren, plures efficimur, quoties metimur a vobis: semen est sanguis Christianorum (apol. 50 a. E.). Wir können es uns daher ersparen, noch

---

1) Vgl. hierüber Iren. IV, 33, 9 neque quidem necessarium esse dicentibus tale martyrium; esse enim martyrium verum sententiam eorum, vgl. III, 18, 5, sodann die lehrreiche Schrift Tertullians contra Gnosticos scorpiace, c. 1: cum igitur fides aestuat, et ecclesia exuritur — tunc Gnostici erumpunt, tunc Valentiniani proserpunt, tunc omnes martyriorum refragatores ebulliunt.

2) L. c. (sententiam eorum), nisi si unus aut duo aliquando, per omne tempus ex quo dominus apparuerit in terris, cum martyribus nostris quasi et ipse misericordiam consecutus opprobrium simul bajulavit nominis, et cum eis ductus est, velut adiectio quaedam donata eis.

3) Viele Stellen bei Clem. Alex., z. B. strom. IV, 1, 16 μαρτυρίαν λέγοντες ἀληθῆ εἶναι τὴν τοῦ ὄντως ὄντος γνῶσιν θεοῦ. IV, 9, 71 f. bringt er eine Bemerkung des Gnostikers Herakleon über das Martyrium, dass das Bekenntnis mit dem Munde vor der heidnischen Obrigkeit geringzuschätzen sei; das könnten auch Heuchler. Orig. in Ezech. hom. 3, 4. Unter dem Vorwande, sie überbieten zu wollen, entzog man sich den Anforderungen der kirchlichen Frömmigkeit.

auf weitere Einzelheiten einzugehen. Der Satz dürfte erwiesen sein, dass die ethische Differenz zwischen Grosskirche und Gnostizismus nicht minder fundamental war, als die dogmatische. Dem entspricht es, dass Tertullian an jener vielberufenen Stelle (vgl. S. 176) unter der apostolischen institutio der römischen Kirche auch dies Stück mit aufzählt: martyrium exhortatur (de praescr. 36). Also nicht die blosse Glaubensformel, wie man es sich oft vorstellt, entschied über die Zugehörigkeit zur (römischen) Kirche, sondern auch gemeinsame ethische Grundsätze. Sobald man dies übersieht oder es an dem entscheidenden Orte nicht in Betracht zieht, gewinnt man ein verzeichnetes Bild. Wenn aber Tert. aus der Fülle der sittlichen Grundsätze nicht, nach Art der Apologeten, allgemeine moralische Forderungen, wie etwa Keuschheit, Ehrlichkeit u. ä., hervorhebt (ebenso noch die διδαχή), sondern bloss die Verpflichtung zum Martyrium, so ist diese Auswahl, genau wie die entsprechende bei der vorausgehenden Relation der fides, durch den antihäretischen Gesichtspunkt bedingt. Das Martyrium bildete den Hauptdifferenzpunkt zwischen beiden Parteien. Mithin gehört auch die Verpflichtung zum Martyrium unter diejenigen Stücke, mit denen sich die sogen. altkatholische Kirche gegen die Gnostiker konsolidiert hat; dieses Stück ist genau so antignostisch, als die regula fidei.

Dürfte diese Parallele nicht lehrreiche Wechselbeziehungen zwischen ihr und der reg. discipl. gestatten? Wird nicht, was für den ethischen Ertrag des antignostischen Kampfes gilt, auch für den dogmatischen behauptet werden müssen oder dürfen? Und nun fragen wir: was war früher: die Meinung, die selbst der Gnostiker Herakleon als die der οἱ πολλοί bezeichnet, dass man mit dem Munde vor der Obrigkeit sich als Christ bekennen müsse, oder die Auskunft jenes Gnostikers, dass die ὁμολογία ἐν τῇ πίστει καὶ πολιτείᾳ zu geschehen habe? Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein (vgl. z. B. den Märtyrer Ignatius). Ist also dieser antihäretische ethische Satz keine sachliche Neuerung, sondern neu bloss seine antithetische Betonung, dann wird gleiches von den dogmatischen Sätzen gelten müssen. Ferner hat Tertullian an jener von Harnack so oft verwendeten Stelle das Martyrium als ein Hauptlehrstück auch der römischen Kirche bezeichnet, genau so, wie das, was man sonst unter regula versteht. Nun fragen wir: haftet dem martyrium exhortatur etwas spezifisch Römisches an? Wenn aber nicht, was ja wohl zweifellos ist, wie sollen dann die andern Stücke jener

institutio etwas Römisches darstellen? Wie man es also auch ansehe, so ergiebt sich, dass die Aufstellung fester ethischer Normen, dass die regula disciplinae, gerade wie sie bei Tertullian vorliegt, ebenso sehr antignostisch ist, als die regula fidei, nicht aber stellt sich letztere als antignostische Neuerung und jene als vorgnostisches Erbgut dar. Sondern soweit sie das letztere ist, soweit ist es auch die regula fidei.

Ein wenig, jedoch nicht völlig anders stand in diesem Punkte die Kirche dem Marcionitismus gegenüber. Auch hier war die Ethik durchaus kein neutraler Boden, auf dem man sich zusammenfand. Marcions Antinomismus, nach welchem er z. B. das gemeinkirchliche Urteil über die alttestamentlichen Frommen geradezu auf den Kopf stellte und nicht Abel, Henoch, Noah und die andern Gerechten, sondern Kain, die Sodomiten und Egypter das Reich Gottes gewinnen liess, erwähnt schon Irenäus.[1] Dass darin, und überhaupt in Marcions Gottesbegriff, eine Differenz ethischer Beurteilung zu Tage tritt, wie man sie grösser kaum denken kann, braucht nur ausgesprochen zu werden. Doch da Irenäus eine besondere Widerlegung Marcions sich noch vorbehielt, hören wir sonst nichts Weiteres bei ihm. Dagegen greift Tertullian wiederholt die auf Dualismus beruhende Askese Marcions, insbesondre seine Verwerfung der Geschlechtsgemeinschaft an (adv. Marc. I, 26. 29. IV, 11. 34). Gleiches thut Clemens Alexandrinus.[2] Also auch hier liegen tiefe ethische Differenzen vor.

Wie sollte sich die Kirche zu ihren Gegnern auf dem Gebiete des Ethos stellen? Woher entnahm sie das, was sie als regula disciplinae ihnen entgegenhielt? Denken wir zunächst an die Gnostiker, so gilt auch für den Bereich des Ethos: man hatte eine Formel, die Abrenuntiation, die Tertullian sogar für Karpokratianer als gegeben ansieht (de anima 35). Aber auch hier die Schwierigkeit: was man bedurfte, war eine bestimmte Interpretation der Formel, ja für manche Fragen, wie sie besonders die marcionitische Ethik stellte, vermochte man ihr direkt gar nichts zu entnehmen. Hat man nun da bloss mit kluger Taktik die jeweilige antignostische Interpretation als den selbstverständlichen Sinn an die Formel herangezogen, so

1) I, 27, 3 nur jene Sünder hätten der Predigt Christi im Hades geglaubt; die Gerechten hätten wieder gemeint, dass Gott sie versuche. Es ist das eine Verzerrung des Glaubens an Jesus als den Heiland der Sünder; vgl. dagegen des Irenäus (gemeinkirchliche) Ansicht von der Sache IV, 27, 2.

2) Strom. III, 3, 12 f. und öfter.

dass sie Sätze decken musste, die gar nicht in ihr enthalten waren? Oder kommen wir hier mit dem Begriff einer nicht fixierten ethischen Tradition aus, aus der man die Formel ergänzte? So gewiss es eine solche gab, sie genügte doch nicht. Sondern bringen wir den bei Tertullian vorliegenden Thatbestand auf eine feste Formel, so muss es heissen: regula disciplinae ist das antihäretisch gewendete, aus der Schrift erläuterte und vervollständigte Taufgelübde, diese, die Schrift selbst, mit eingeschlossen. Ja, wie Tertullian für die rückwärts liegende Zeit bezeugte, dass die heil. Schrift in Glaubenssachen als entscheidende Autorität gehandhabt wurde, so nun auch für das Gebiet des sittlichen Lebens. In allen seinen ethischen Schriften giebt Tertullian an, dass die Vertreter gegnerischer Ansichten sich auf die Schrift beriefen. So deuteten manche, die sich in Verfolgungszeiten für Geld loskauften, das Wort Jesu zu ihren Gunsten: gieb dem der dich bittet, und: gebet dem Kaiser was des Kaisers ist u. ä. (de fuga 12. 13); diejenigen, welche auch als Christen noch Götzenbilder fabrizierten, de scripturis audent argumentari, dixisse apostolum: ut quisque fuerit inventus, ita perseveret 1. Cor. 7, 20, oder dass er geboten habe, jeder solle sich nach seinem Vorbilde von seiner Hände Arbeit nähren 1. Thess. 4, 11 (de idol. 5).[1] Ebenso berief man sich für das Recht, in der Verfolgung zu fliehen, auf Worte Jesu und der Apostel (de fuga 6—9), oder die martyriumscheuen Gnostiker führten das Wort an: Gott will nicht den Tod des Sünders Ez. 33, 11, er verlangt nicht Blut ψ 49, 13 (scorp. 1). Lauter aber noch redet die Thatsache, dass viele für erlaubt hielten, was nur nicht in der Schrift ausdrücklich verboten sei. Ubi autem prohibemur coronari? fragten die, welche sich bekränzten (de cor. mil. 1). Die, welche die Schauspiele besuchten, erklärten: nullam eius abstinentiae mentionem specialiter in scripturis determinari, quae directo prohibeat eiusmodi conventibus inseri servum dei (de spect. 20 vgl. 3. 14).[2] Wie hoch

1) Diese Beispiele beweisen, dass es nicht bloss die Herrenworte waren, die als massgebend für das Leben angesehen wurden (gegen Harnack I, S. 363). Dass freilich direkten Herrenworten gerade für das Gebiet des Sittlichen noch eine ganz besondere Wichtigkeit beigelegt wurde, ist natürlich, und gilt auch für uns heutige Christen, unbeschadet der Autorität des apostolischen Wortes. Denn gerade hier haben die Apostel selbst ihre Autorität beschränkt, vgl. 1. Cor. 7, 10. 25.

2) Auch hier sei nochmals darauf hingewiesen, dass man das Schweigen der Schrift, nicht das Schweigen des Herrn geltend machte.

musste die Autorität der Schrift stehen, wenn sogar ihr Schweigen als massgebend galt! Wir brauchen nicht erst nachzuweisen, dass Tertullian an sich diese Schätzung der Schrift als der absoluten ethischen Norm in jeder Hinsicht anerkennt und teilt, die Schrift ebenso selbst verwendet und nur eben die gegnerische Beweisführung als schriftwidrig zu erweisen sucht.

Aber es ergab sich ihm hier der gleiche Notstand, wie auf dem Gebiete der Lehre. Auch für das Gebiet des Ethos schien die Schrift ein sehr biegsamer Massstab zu sein. Die beigebrachten Proben belegen es, was man alles mit der Schrift rechtfertigen konnte. Es bedurfte ziemlicher Weitläufigkeit, eines ausführlichen Schriftbeweises auch hier, um gegnerische Positionen zu entkräften. Man setzte sich selbst dabei manchen Blössen aus, indem man gelegentlich die Geltung einer Schriftstelle mit gleichen Auskünften bestritt, die man in andern Fällen dem Gegner zum schweren Vorwurfe machte. So deuteten Gnostiker Jesu Weissagungen von den Verfolgungen der Seinen bloss auf die Apostel, während Tertullian sie auf alle Gläubigen bezogen wissen will (scorp. 9, p. 162 f.). Wenn dagegen solche, die in der Verfolgung geflohen waren, sich auf Jesu Wort beriefen: wenn sie anfangen euch zu verfolgen, so fliehet aus einer Stadt in die andre (Mt. 10, 23), so erklärt nun Tertullian seinerseits: hoc in personas proprie apostolorum et in tempora et in causas eorum pertinere defendimus (de fuga 6 a. A.). Machte das nicht den Eindruck des Willkürlichen? Wie sollten vor allem die einfältigen Christen sich dann orientieren können? Brauchten sie nicht einen bequemen Massstab, um sich in den Wirrnissen sittlicher Entscheidungen zurecht zu finden? Es ist geradezu überraschend, wie völlig die Sachlage hier der im dogmatischen Gebiete gleicht. Und so findet denn auch das Verfahren, das gerade Tertullian dort einschlug, hier seine genaue Parallele.

Offenbar unter dem Eindrucke jenes Notstandes hat Tertullian das geschlossene (römische) Taufgelübde als apostolisches[1] in der Weise in Geltung gesetzt, dass er die jeweilig nötigen, z. T. antignostischen Interpretationen als selbstverständlichen Inhalt desselben proklamierte, das explizierte Gelübde als disciplina catholica resp.

1) Dass auch diese regula ihm für apostolisch galt, ist selbstverständlich und wurde schon S. 90 hervorgehoben. Demgemäss wird auch das gemeinsame Wesen des Christenstandes beschrieben als: unus deus, fides una et disciplina (de exh. castit. 7).

als regula für das Leben bezeichnete und von seiner Anerkennung die Zugehörigkeit zur eignen Kirche und zum Verbande der Kirchen abhängig machte.[1] Absichtlich habe ich mir hier Harnacks Worte von der Bildung der regula fidei mutatis mutandis angeeignet, um die völlige Gleichheit der Sachlage hier und dort zu veranschaulichen. Es scheint mir noch nicht hinreichend gewürdigt, noch erklärt zu sein, warum erst bei Tertullian und bei ihm so überreichlich die Abrenuntiationsformel verwendet wird. Wir haben nun erkannt, wie dies in direkter Abfolge dazu steht, dass auch das Taufbekenntnis bei Tertullian erstmalig zu gehäufter Verwendung kommt. Auch auf ethischem Gebiete ist der praktische Jurist darauf bedacht gewesen, eine kurze Formel zu gewinnen, aus der die Mannigfaltigkeit der in Frage kommenden sittlichen Forderungen sich ableiten liesse. Und dazu dient ihm der erste Teil des Taufgelübdes, die Abrenuntiation. Sie nennt er die principalis auctoritas (de spect. 4). Aus ihr leitet er die Pflicht des Martyriums (ad mart. 3 vgl. scorp. 4 a. E.), oder das Verbot, die Schauspiele zu besuchen (de spect. 4. 24), oder das andre, Götzenbilder zu fabrizieren, ab (de idol. 6); aus ihr folgert er die Unverträglichkeit des Christenstandes mit dem Soldatenstande (de cor. mil. 11). Er versteht nämlich die Abrenuntiation — und mit Recht — als Abschwörung der idololatria und sucht nun für alles, was er als unchristlich ansieht, den Zusammenhang mit dieser nachzuweisen. Ob ihm das immer in überzeugender Weise gelungen ist, steht dahin; offenbar meint er aber auch hier den Sieg mit der Formel leichter zu erfechten, als mittelst der Schriften. Auch hier kommt die Sache so zu stehen, dass die Schrift als der unsichere, vieldeutige Massstab erscheint, das Gelübde dagegen als in sich klar und eindeutig, ohne dass doch Tertullian der Schrift völlig entraten kann, und ohne dass er sich dessen entschlägt, nun auch noch mit der Schrift seine ethischen Gegner ebenso anzugreifen, wie die dogmatischen. Selbst Heiden gegenüber hat er in ganz positiver Weise für die sittlichen Grundsätze der Christen auf das N. T. verwiesen und damit ausgedrückt, dass sie sich den darin enthaltenen Vorschriften unbedingt für verpflichtet hielten (apol. 31).

1) Dafür, dass die disciplina (Martyrium) mit zum sacramentum gehört, s. oben de praescr. 36 und apolog. 46 a. E.: sed dicet aliquis, etiam de nostris excedere quosdam a regula disciplinae; desinunt tum Christiani haberi penes nos.

Endlich aber beobachten wir auch hier wieder, dass Tertullians Stellung, sofern er die Schrift als Massstab zurückstellt, gerade ihm eigentümlich, für seine theologische Art bezeichnend ist. Die andern Kirchenlehrer lassen auch hier viel mehr die Schrift zu Worte kommen, so dass man für ihren Begriff von regula disciplinae eine Definition geben müsste, die in sachgemässer Abwandlung der zweiten auf S. 185 für die regula fidei gegebenen entspräche. Irenäus beruft sich gegen die sittlichen Prinzipien der Gnostiker auf Paulus (I, 6, 3) und Jesus (II, 31, 3. 32, 1); bezw. ganz allgemein auf αἱ γραφαί, worunter er dort in erster Linie das N. T. versteht.[1] Insbesondre aber hat Clemens die Schrift als die Norm für die sittliche Lebensführung in Geltung gesetzt. Für das Recht der Ehe ruft er sämtliche Briefe der Apostel an (strom. III, 12, 85 f.). Immer erscheint der „evangelische Kanon", nach dem der rechte Gnostiker lebt, als in der Schrift enthalten und gegeben (strom. IV, 4, 15). Von dem aber, der in der Kirche heidnisch wandelt, sagt er, dass er πορνεύει εἰς τὴν ἐκκλησίαν καὶ τὸ αὑτοῦ σῶμα (strom. VII, 14, 88).[2]

Andrerseits aber steht doch auch hier die Verpflichtung zur Sittlichkeit im Zusammenhange mit dem Taufgelübde. Das wird besonders deutlich, wenn er den antinomistischen Gnostikern vorwirft: οἱ δὲ εἰς ταύτην ἀπολούοντες τὴν ἀσέλγειαν ἐκ σωφροσύνης εἰς πορνείαν βαπτίζουσι (strom. III, 18, 109), oder wenn er strom. IV, 4, 15 sagt: εἰ τοίνυν ἡ πρὸς θεὸν ὁμολογία μαρτυρία ἐστίν, πᾶσα ἡ καθαρῶς πολιτευσαμένη ψυχὴ μετ' ἐπιγνώσεως τοῦ θεοῦ, ἡ ταῖς ἐντολαῖς ἐπακηκουῖα, μάρτυς ἐστὶ καὶ βίῳ καὶ λόγῳ. Auch bei Irenäus finden wir Entsprechendes, indem er in die Formulierungen der regula, des massgebenden Lehrgehaltes, dessen Beziehungen zum Taufbekenntnisse wir erkannt haben, sittliche Grundsätze mit einbezieht, so wenn er unter die Güter der apostolischen Kirche die ἀγάπη, die sich besonders im Martyrium als Liebe zu Gott bewähre, rechnet (IV, 33, 8 f.), oder ein andermal mitten hinein in die Wiedergabe des Symbols als der apostolischen Tradition, nämlich nach Nennung des heiligen Geistes, dies als den Kirchlichen eigentümlich und gemeinsam bezeichnet, dass sie eadem praecepta medi-

---

1) I, 6, 3 τὰ ἀπειρημένα πάντα ἀδεῶς οἱ τελειότατοι πράττουσιν αὐτῶν, περὶ ὧν αἱ γραφαὶ διαβεβαιοῦνται, τοὺς ποιοῦντας αὐτὰ βασιλείαν θεοῦ μὴ κληρονομήσειν (= Gal. 5, 21, vgl. 1. Cor. 6, 10).

2) Vgl. auch unsere früheren Nachweise S. 146 f.

tantur.[1] Bestimmter wieder leitet Origenes die ethische Verpflichtung von der Abrenuntiation ab; so die Pflicht des Martyriums im besonderen (exhort. ad martyr. 12. 17), aber auch die Enthaltung von der Welt und ihren Lüsten in weiterer Beziehung. Er erinnert den Christen daran, quid renuntiaverit diabolo, nämlich non se usurum pompis eius neque operibus eius, neque ullis omnino servitiis eius ac voluptatibus pariturum. — non enim ultra disciplinae diabolicae, non astrologiae, non magiae, non ullius omnino doctrinae, quae contra dei voluntatem aliquid doceat, poculum sumet fidelis (in Num. hom. 4, 13). Positiv und ganz allgemein lässt er mit dem Taufbunde die Verpflichtung übernommen sein, „κατὰ χριστιανισμὸν zu leben" (exhort. 12). Andrerseits aber bestimmt er zugleich ebenda die Lebensführung des Christen als ἡ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον πολιτεία, d. h. aber, er macht die Schrift als Norm für sie geltend, wie auch anderwärts. Somit bewährt sich auch hier unsre obige Begriffsbestimmung und ihre genaue Analogie zu der für die regula fidei auf S. 185 gegebenen.

Es sei nur angedeutet, dass dieselbe wichtig ist, um die Entwickelung des christlichen Ethos sachgemäss zu beurteilen. Mit Recht hat Harnack darüber Klage geführt, dass man für das Ethos der altkatholischen Kirche unbedenklich ausserchristliche, speziell heidnische Einflüsse zugestehe, während man sie für das Dogma zu leugnen suche. Andrerseits muss aber zur Ergänzung seiner Sätze auch betont werden, dass ebenso wie die Einwirkungen auf das Dogma, so auch die auf das Ethos durch den Filter der normativen Schrift (und des Taufgelübdes) hindurchgeleitet worden sind (vgl. S. 197). Für die Beurteilung der Askese und des Mönchtums ist

1) Die sehr bezeichnende Stelle V, 20, 1 lautet: eorum autem qui ab ecclesia sunt semita, circumiens mundum universum, quippe firmam habens ab apostolis traditionem, et videre nobis donans omnium unam et eandem esse fidem, omnibus unum et eundem deum patrem praecipientibus, et eandem dispositionem incarnationis filii dei credentibus, et eandem donationem spiritus scientibus, et eadem meditantibus praecepta etc., folgen noch Kirche, Wiederkunft, Auferstehung des Fleisches. Dasselbe finden wir in späterer Zeit genau ebenso, vgl. wie Ephraem an seine antignostische Formulierung des Bekenntnisglaubens die Elemente der sittlichen Unterweisung anschliesst: rursum ut quisque seiungat se, ne observet horas et sabbata etc. (demonstr. I de fide, 19), oder Epiphanius περὶ πίστεως n. 21—24 (am Schlusse seines Panarion), oder was Basilius über die katechetische Unterweisung in der εὐαγγελικὴ πολιτεία sagt (hom. in sct. bapt. 7 P. G. 31, 440).

das nicht gleichgiltig. Wer sie rein als fremdes Gut in das Christentum eingeschwärzt sein lässt, wird dem Thatbestande nicht gerecht. Ohne die Worte über Welt- und Eigentumsverzicht, ohne die Äusserungen Jesu und Pauli über die Ehe wären jene Bildungen in der christlichen Kirche ebenso unmöglich gewesen, wie die Logoslehre ohne das vierte Evangelium. Von vornherein wird man auch annehmen dürfen, dass der Durchgang der fremden ethischen Anschauungen durch jenes Medium sie mannigfach modifiziert habe. Dem hier weiter nachzugehen, überschreitet unsre Aufgabe. Es galt nur festzustellen, dass im Zusammenhange mit der Bildung der dogmatischen Autorität und in voller Analogie zu ihr auch eine ethische Autorität gebildet worden ist, ebenso fest, aber auch ebenso elastisch wie jene; das letztere auch bei Tertullian.

Auf ihn aber müssen wir noch einmal zurückkommen. So gewiss es richtig ist, dass er die ethische Richtung, die disciplina, eifrig vertritt, in dieser Hinsicht der Anfänger der zu Augustin hin tendierenden abendländischen Theologie, so ist er doch auch hier wieder der Anfänger des Katholizismus im weniger guten Sinne geworden, dieser wunderbare, widerspruchsvolle Mann mit dem Januskopfe. Wir haben schon einmal gefunden, dass er von einander trennte, was einst zusammengefügt war, nämlich Schrift und Bekenntnis, vor allem im Dogmatischen, jedoch auch, nur minder folgenschwer, im Ethischen. Er hat aber auch, nachdem er Montanist geworden war, als erster fides und disciplina auseinandergerissen, Dogma und Ethos als selbständig und unabhängig von einander hinzustellen gesucht, nämlich um Montanist und kirchlich-orthodox zugleich sein zu können. Das that er, indem er erklärte, die Neuerungen des Montanismus seien allein auf dem Gebiete der disciplina gelegen. Und wie er nun der Glaubenslehre gestattet, dass sie ausserhalb des streng umschriebenen Kreises der regula nach Belieben sich tummele[1], so behauptet er weiter, dass die regula fidei allein immobilis et irreformabilis sei, dass aber bei Anerkennung derselben cetera iam disciplinae et conversationis admittunt novitatem correctionis, operante scilicet et proficiente usque in finem gratia dei (de virg. vel. 1). Hier haben wir die höchst bedenkliche Wendung, durch die das Dogma

1) De praescr. 14 a. A. ceterum manente forma eius (sc. regulae) in suo ordine quantumlibet quaeras et tractes, et omnem libidinem curiositatis effundas, si quid tibi videtur vel ambiguitate pendere vel obscuritate obumbrari.

seines ethischen Gehaltes, seines Zusammenhanges mit dem Leben beraubt und andrerseits doch als das unantastbare Gesetz proklamiert wird, dem jeder zunächst sich unterwerfen muss. Die Grundsätze für die christliche Lebensführung dagegen werden in eine Reihe gestellt mit den abgeleiteten Dogmen zweiten Grades. Ja noch mehr. Während bei letzteren doch immerhin es erkennbar sein wird, wie sie mit den grundlegenden Stücken der regula, wie sie, um mit Irenäus zu reden, mit der ὑπόθεσις zusammenhängen, so sollen jene ganz ausser Verbindung mit der regula fidei stehen. Und das sagt derselbe Tertullian, der anderwärts die richtige Erkenntnis hat, dass doctrinae index disciplina est (de praescr. 43), und dass aus der Verkehrung der regula fidei notwendig auch eine solche der disciplina folge, wornach es doch unmöglich ist, dass eine schlechthinige Mannigfaltigkeit der ethischen disciplina die Einheit der fides unberührt liesse. Die Konsequenz solcher Zertrennung liegt am Tage. Glaube und Leben treten beziehungslos auseinander. Das Glaubensbekenntnis, seines ethischen Charakters beraubt, droht zur kahlen Lehrformel zu werden, und wiederum die christliche Sittlichkeit ihre glaubensmässige Grundlage einzubüssen. Wir wissen, dass diese Gefahr sich geschichtlich verwirklicht hat. Ihre Wurzeln liegen bei Tertullian.

Zum Schlusse sei noch darauf hingewiesen, wie Cyprian seinen Meister insofern noch überbietet, als von ihm genau so, wie die in Bekenntnis und Schrift gegebene regula fidei, so auch die reg. disciplinae verdrängt wird von der formalen Autorität der Kirche. Sie wird die Norm auch der Sittlichkeit werden, so dass das oberste Gebot und das entscheidende Kennzeichen christlicher Sittlichkeit die Unterwürfigkeit unter die kirchlichen Oberen sein wird: diese Zukunft kündigt sich bereits bei Cyprian verheissungs- oder verhängnisvoll an. Irenäus greift die thatsächliche Lebensführung der gnostischen Weltchristen an, und bei dem Mass, mit dem er es thut — ganz anders als später Epiphanius —, muss man ihn, zumal seine Angaben durch viele Zeugen bestätigt werden, für glaubwürdig halten. Dass er bei den Gnostikern die Liebe gegen Gott und den Nächsten

---

1) De monog. 2 adversarius enim spiritus ex diversitate praedicationis apparet, primo regulam adulterans fidei et ita ordinem adulterans disciplinae, quia cuius gradus prior est, eius corruptela antecedit, id est fidei, quae prior est disciplina.

vermisst (II, 31, 3), veranlasst ihn sie für falsche Christen zu erklären, die das Reich Gottes nicht erben werden. Man mache ihm ja aus dieser Beurteilung keinen Vorwurf. Dafür nimmt er doch an, dass die paar Gnostiker (unus aut duo), die mit kirchlichen Christen zusammen das Martyrium erlitten haben, doch die Schmach des Namens getragen und Barmherzigkeit erlangt haben (s. o. S. 451 Anm. 2). Tertullian scheint die Frage, wie über Gnostiker zu urteilen sei, die das Martyrium litten, sich gar nicht gestellt zu haben, und zwar wohl einfach deshalb, weil er solche Fälle nicht kannte. Denn in der scorpiace streift er nicht einmal die Möglichkeit, dass Gnostiker das Martyrium leiden, sondern setzt voraus, dass ihre Theorie, die das Martyrium als zwecklos beurteilt, mit der Praxis sich vollständig decke. Leider macht er inbetreff dieses Punktes auch über Marcioniten keine bestimmten Mitteilungen. Nach Irenäus (und Justin) wird man annehmen müssen, dass auch sie im allgemeinen keine Märtyrer aufzuweisen hatten, denn a. a. O. stellt ersterer reliqui omnes der Kirche gegenüber als solche, die keine Märtyrer aufweisen können. Unter diesen Umständen kann einer einzigen in sich schon verdächtigen Angabe über Märtyrer der Marcioniten nicht grosser Wert beigelegt werden.[1] Auch aus inneren Gründen der Lehre möchte es wahrscheinlich sein, dass Märtyrer von Marcioniten zu den Ausnahmen gehörten.[2] Jedenfalls aber können wir ein direktes

1) Sie giebt jener Anonymus bei Eus. V, 16, der im Jahre 193 gegen die Montanisten schrieb. Dass sich letztere auf ihre vielen Märtyrer beriefen, sucht er durch den Hinweis zu entkräften, dass auch verschiedene andere Häresieen (welche?) sehr viele Märtyrer aufzuweisen hätten; insbesondere behaupten, wie er sagt, die Marcioniten, sehr viele Märtyrer Christi zu haben, während sie doch Christum nicht wahrhaft bekännten. Dass hier Tendenz vorliegt, ist offenbar. Man wird besonders an der Zuverlässigkeit dieses Mannes irre, wenn er hier den Montanisten Märtyrer zugesteht, während er vorher herausfordernd die Frage gestellt hat: wer von den Montanisten durch Juden oder Heiden um des Christennamens willen getötet worden sei? und sie selbst mit einem οὐδείς beantwortet hat (n. 12). Harnack I, 264 Anm. 1 führt diese Stelle für zahlreiche Märtyrer der Marcioniten als Beleg an und setzt hinzu: „und sonst nicht selten", leider ohne nähere Angaben. Ich weiss keine andre Stelle. Ohne nähere Angabe erwähnt Clemens Alexandrinus strom. IV, 1, 17 Gnostiker, die wegen Feindschaft gegen den Demiurgen das Martyrium suchen. Nach den sonstigen Zeugnissen können das höchstens Ausnahmen gewesen sein.

2) Ihr Gottesbegriff konnte sie nicht auf die Pflicht des Martyriums hinleiten.

Urteil Tertullians über unsre Frage nicht anführen. Doch dürfte es wahrscheinlich gemacht werden können, dass er Häretiker, die wirklich „um des Christennamens willen" das Martyrium sich widerfahren liessen, ebenso würde beurteilt haben, wie Irenäus. Allerdings hat er die Taufe der Häretiker für nichtig angesehen (de bapt. 15). Wenn er aber den Gnostikern vorhält, dass sie mit ihrer Verwerfung des Martyriums den zweiten Trost nach der Taufe, das lavacrum sanguinis, den Christen rauben (scorp. 6), wenn er ganz allgemein von dem Martyrium urteilt: hic est baptismus, qui lavacrum et non acceptum repraesentat, et perditum reddit (de bapt. 16 vgl. scorp. 6. 12 a. E.), so dürfte er doch das wirkliche Martyrium eines Häretikers auch für ein wirksames Gnadenmittel angesehen haben.

Wie anders steht da Cyprian! Auch hier beobachten wir die vollständige Parallele mit dem Fortschritte, der in Sachen der dogmatischen Autorität bei ihm zu erkennen war. Dort sahen wir, dass die volle dogmatische Rechtgläubigkeit für Cyprian nichts verschlägt, wenn einer foris d. h. extra ecclesiam sie vertritt: christianus non est, qui in Christi ecclesia non est (ep. 55, 24). Dem gegenüber rücken Häretiker und Schismatiker ganz auf eine Stufe; ein Novatianer ist um nichts besser, als ein Marcionit. Ebenso wird es auf ethischem Gebiete. An keiner Stelle wird man bei Tertullian den Gedanken aufzeigen können, den Cyprian, unermüdlich in seiner Wiederholung, vertritt: esse martyr non potest, qui in ecclesia non est (de unit. eccl. 14); alle, die nur irgendwie ausser Zusammenhang mit der (bischöflich organisierten) Kirche stehen: nec si occisi pro nomine foris fuerint, admitti secundum apostolum possunt ad ecclesiae pacem, quando nec spiritus nec ecclesiae tenuerunt unitatem (ep. 55, 29). Unter dem Titel der Bruderliebe wird die Kirchlichkeit als Haupttugend gefordert, und der sie nicht leistet, nach 1. Joh. 3, 15, als Mörder bezeichnet, dessen Sünde auch nicht durch das Martyrium gesühnt werde: quale delictum est, quod nec baptismo sanguinis potest ablui, quale crimen est, quod martyrio non potest expiari (de or. dom. 24). Und doch hebt derselbe Cyprian das Martyrium sonst in den Himmel (de exhort. 4). Aber freilich die Häretiker und Schismatiker sind um des einen Punktes willen, der ihnen gemeinsam ist, nämlich wegen ihrer Trennung von der Kirche, schlimmer als selbst die lapsi, daher: lapsus martyrium postmodum consecutus potest regni promissa percipere; ille si extra ecclesiam fuerit occisus, ad eccle-

siae non potest praemia pervenire (de unit. 19).[1] Diese Urteile Cyprians rücken aber noch dadurch in grellere Beleuchtung, dass in seinem Gesichtskreise wesentlich Schismatiker lagen, nur wenig Häretiker. Die Novatianer vor allem sind es, die in concreto ihm bei jenen Sätzen vorschweben; und das hinzugesetzte haeretici hat mehr den Zweck, eben sie zu diskreditieren, als eine von ihnen verschiedene Gruppe zu benennen.[2]

Wie bei Cyprian die regula fidei vom Kirchenbegriffe überboten und thatsächlich neutralisiert wird, so nun auch die regula disciplinae. Der oberste Glaubenssatz und die oberste Sittenregel treffen zusammen in dem einen: unterwirf dich der Kirche. Die Kirche will wie Glaubens- so auch Sittenregel werden. Hier und hier erst beginnt auf ethischem Gebiete der wirkliche Katholizismus, hier treten die Gedanken auf, die in steigendem Masse Rom, zwar selten direkt ausgesprochen, desto mehr aber praktisch durchgeführt hat.[3] Wie es viel Irrlehre duldete, solange die kirchliche Autorität nicht angetastet wurde, so ist es auch gegen sittliche Gebrechen je länger desto nachsichtiger geworden, wenn nur der Gehorsam gegen das Regiment der Kirche nicht aufgekündigt wurde. Unnachsichtig war es nur gegen den, der der Rechtsautorität der Kirche sich entziehen wollte; das war die schwerste Sünde, das gröbste Verbrechen, die höchste Unmoral.

Freilich hat sich auch diese Entwickelung nicht alsbald und nicht rein durchgesetzt. Insbesondre hat auch hier Augustin, schöpfend aus der heiligen Schrift, ein Element der Innerlichkeit und wahrhafte sittliche Grundsätze dem Strome der katholischen Tradition zugeführt, aber daneben doch auch selbst jene katholischen Ansätze weitergebildet, genau so wie das für das Gebiet der regula fidei früher nachgewiesen worden ist.

Diese Andeutungen mögen genügen. Sie dürften ihren Zweck

1) Es ist nicht zu verkennen, dass Ansätze hierzu auch bei Irenäus vorliegen, besonders IV, 33, 7, wo er auch die Schismatiker scharf tadelt, aber er hat doch noch bestimmt zwischen Häretikern und Schismatikern unterschieden, s. Harnack I, 387 Anm. 4.

2) Er nennt auch die Novatianer geradezu novi haeretici ep. 55, 22, vgl. 1.

3) Und zwar bereits vor Cyprian. Schon Viktor wollte sogar die Praxis der römischen Kirche inbetreff des Osterfastens zum articulus stantis et cadentis ecclesiae erheben, vgl. Eus. V, 24.

erreicht und gezeigt haben, dass die Aufstellung einer regula fidei nicht so angesehen werden kann, als habe sie eine ursprünglich vorhandene regula disciplinae verdrängt; denn die Entwickelung hält auf dem Gebiete der fides und der disciplina gleichen Schritt, unterliegt wesentlich den gleichen Bedingungen, wenn auch die Sache es mit sich bringt, dass die fides, die nun einmal im Christentume das Wichtigste ist, im Vordergrunde steht.[1] Wenn man aber vielleicht gern zugestehen wird, dass die Generation eines Justin in Sachen der sittlichen disciplina keinen specifisch andern Charakter als die eines Irenäus erkennen lässt, so ist man dann auch genötigt, gleiches für das Gebiet der fides anzunehmen und zuzugestehen, dass irgend eine wesentliche Wandlung des Christentums von Justin bis zu Irenäus hin nicht erkennbar wird. Denn auch die einzige Möglichkeit, dieser Folgerung zu entrinnen, nämlich die Auskunft, in dem antignostischen und antimarcionitischen Kampfe habe es sich in der Hauptsache nur um das Dogma gehandelt, ist uns durch die Erkenntnis abgeschnitten worden, dass jener Kampf nicht minder um das Ethos, als um das Dogma geführt worden ist. Dann aber wird auch die Behauptung in der Luft schweben, dass die nachfolgende, die sogen. altkatholische Zeit durch wichtige Neubildungen hinsichtlich der dogmatisch-ethischen Normen von der früheren, insbesondre von der nächst vorhergehenden Generation, sich unterscheide; denn wären die Massstäbe verschieden, so müssten auch Messungen und Urteile verschieden ausfallen. Ist das aber nicht der Fall, dann ist der Rückschluss auf eine wesentliche Gleichheit der Massstäbe geboten, und daraus folgt wiederum: Die Neuerungen der altkatholischen Kirche sind auf allen diesen Gebieten nicht materiale, sondern lediglich formale, nicht neue Schöpfungen, sondern neue Schätzungen.

1) Man muss sich nur gegenwärtig halten, dass dies ungleiche Verhältnis zwischen dem Dogma und Ethos nicht bloss damals, sondern zu allen Zeiten in der Kirche bestanden hat.

X. Gesamtübersicht über die Entwickelung der regula fidei und ihre Ausgänge in der Reformation.

Unsere Untersuchung der Glaubensregel hat uns zu der Erkenntnis geführt, dass dieser Titel nicht eine bestimmte, in ihrer Gestalt fest und klar umrissene Grösse bezeichnet, die nur einer bestimmten Periode der Kirche, etwa dem altkatholischen Zeitalter derselben, angehört hat, jetzt aber höchstens noch im sogen. Apostolikum ein rudimentäres Dasein fristet; denn die Glaubensregel hat sich uns als eine wesentlich formale Grösse enthüllt[1], nämlich als die dogmatisch-(ethische) Autorität und Norm. Eine solche hat aber die Kirche zu allen Zeiten gehabt und muss sie notwendigerweise haben; denn keine geschlossene geistige Bewegung oder Gemeinschaft kann eines autoritativen Massstabes vollständig entraten. Und so ist die Frage nach der Glaubensregel gleichbedeutend mit der andern: was ist zu den je verschiedenen Zeiten in der Kirche dogmatische Autorität gewesen, und wie ist es zu einer solchen gekommen? Des näheren hat uns dann die Untersuchung der alten und der mittelalterlichen Kirche gelehrt, dass man unter jenem Titel des κανών oder der regula das Apostolische kanonisiert d. h. für die Norm erklärt hat. In concreto aber fallen, wie wir sahen, unter jenen Begriff die drei Grössen: (apostolische) heil. Schrift (einschliesslich des schon durch diese selbst kanonisierten A. T.'s), (apostolisches) Bekenntnis und (apostolische) Kirche, und zwar auch geschichtlich in der hier beobachteten Reihenfolge. Ein dreiteiliger Prozess also vollzieht sich mit der Aufstellung der einen regula

1) Der Zusatz „wesentlich" soll den Begriff „formal" nur insofern einschränken, als der Titel Glaubensregel allerdings den „Glauben" als Norm benennt und soweit inhaltlich bestimmt ist (vgl. S. 218).

fidei. Auf dieser Grundlage aber hat sich die Dogmenbildung in der Kirche entwickelt.

Es leuchtet ein, welch fundamentale Bedeutung darum der Wirksamkeit der antignostischen Väter zukommt. Denn sie, allen voran ein Irenäus, haben diese Grundlage, diese dogmatische Autorität für die Folgezeit geschaffen, oder, richtiger vielleicht, proklamiert.[1] Von ihnen an beginnt daher der dogmatische Bildungsprozess in der Kirche, dessen fortlaufende Entwickelung, was die Autoritäten anbetrifft, seitdem bei allen Wandelungen der Geschichte bis heute — vorläufig wenigstens — nicht abgerissen ist. Deshalb liegt hier bei den antignostischen Vätern, oder, wenn man einen Namen nennen will, bei Irenäus der prinzipielle Anfang des kirchlichen Dogmas und damit auch der Dogmengeschichte, und es ist ebenso zu wünschen, dass dieser Punkt schärfer, wie gewöhnlich, markiert werde, als zu hoffen steht, dass dadurch in den methodischen Fragen über Begriff und Begrenzung der Dogmengeschichte eine grössere Klarheit und Einigkeit erzielt werde.

Zerlegen wir die Bildung der regula fidei in ihre oben angegebenen Bestandteile, so ergiebt sich zuerst, dass unter jenem Titel die Kanonisierung (nicht Schöpfung) des N. T.'s als der apostolischen Schriftensammlung sich vollzog. Im Unterschiede von dem Prozesse der Bekenntnisbildung, der einer unendlichen Ausdehnung fähig war und fähig ist, musste die Kanonisierung der apostolischen Schrift im Prinzipe zu einem sofortigen Abschlusse führen. Das ist in der That auch der Fall gewesen. Freilich nicht in der Weise, dass alsbald eine ebensolche Uniformität des N. T.'s nach seinem äusseren Umfange erzielt worden wäre, wie es sie heute besitzt. Aber wir haben gezeigt, wie überragend gross die Masse des Gemeinsamen war, wie dieselbe eine wesentliche Identität des N. T.'s der verschiedenen Kirchenprovinzen herstellte, und wie vor allem dogmatisch die Verschiedenheiten des ntl. Schriftenbestandes von geringem Belang waren. Selbst die Rezeption einer apokryphen „ziemlich armselig aus anderem kanonischen Material zusammengeschnittenen" Korrespondenz des Paulus mit den Korinthern in das syrische N. T. alterierte dessen Gesamtcharakter ebensowenig, als anderwärts das Fehlen eines oder mehrerer katholischer Briefe und

1) In cap. VIII und IX glauben wir gezeigt zu haben, mit welchem inneren und geschichtlichen Rechte sie das gethan haben.

andere Differenzen. Besonders wichtig war, dass man bis in das vierte Jahrhundert die dogmatische Autorität der damals im N. T. vereinigten Schriften abstufte und z. B. den Hirten des Hermas als solche nur in sekundärer Weise oder überhaupt nicht brauchte, auch wo man ihn im N. T. hatte (Athanasius, Rufin).

Von einer gewissen dogmengeschichtlichen Bedeutung sind eigentlich nur zwei Ereignisse in der späteren Geschichte des Kanons gewesen, nämlich die Beseitigung der Apokalypse des Johannes in weiten Kreisen der griechischen Kirche und die Hinzufügung des Hebräerbriefes besonders zum lateinischen N. T., unter der Voraussetzung, dass Paulus ihn geschrieben habe. Zwar bedeutete jener Abstrich nicht die volle Beseitigung der urchristlichen Eschatologie, da diese noch durch die übrigen Schriften überreichlich gedeckt und sichergestellt war, aber eine Spiritualisierung derselben musste, wie sie die Voraussetzung für jene Ausscheidung war, so auch als Folge derselben eintreten. Immerhin war der direkte Einfluss dieser, wie wir urteilen müssen, geschichtlich unberechtigten Änderung des Kanons nicht so gross, als der einer etwaigen Beseitigung des Johannesevangeliums gewesen wäre. Denn die Apokalypse ist nicht und will nicht sein ein Denkmal der apostolischen, kirchengründenden Verkündigung, sondern eine Weisung für die Zukunft, eine Prophetie. Dagegen spiegelt sich der neue Einfluss des Hebräerbriefes in dem Aufkommen verschiedener Sekten von Melchisedekianern wieder, die erst in ihm Stoff für ihre Sonderlehren fanden.[1] Aber wie unbedeutend sind doch auch diese Erscheinungen gegenüber denjenigen Häresieen, die, wie die Hauptmasse der Monarchianer aller Schattierungen oder später die Arianer u. a., auf dem Boden des gemeinsamen Kanons standen! In dem ganzen dogmengeschichtlichen Verlaufe von Irenäus bis zur Reformation liegt die Sache nirgends so, dass man von der einen oder der anderen Seite ein Dogma proklamiert hätte, das auf ein später für unkanonisch erklärtes Buch so gegründet gewesen wäre, dass es daran seinen einzigen Stützpunkt gehabt hätte. Mithin wird man sagen dürfen, dass die regula in der heil. Schrift, speziell auch im N. T., ein festes, stabiles Element erhielt. Die heil. Schrift, insbesondre das

1) Vgl. die auf Hippolyts syntagma zurückgehenden Angaben über Theodotus den Wechsler bei Ps.-Tertull. de haer. 24 und Epiphan. haer. 55, sowie Hippolyt refut. VII, 36. X, 24; über spätere Melchisedekianer s. meinen Marcus Eremita S. 76–86.

N. T., bildete ursprünglich das Rückgrat der regula fidei. Dafür steht Irenäus als Zeuge ein.

Der zweite Prozess, der sich unter dem Titel der regula fidei gleichzeitig vollzieht, ist die Aufstellung eines normativen Bekenntnisses. Auch hier ist, wie von der Kanonisierung des N. T.'s seine Sammlung, so von der (relativen) Kanonisierung des Bekenntnisses seine Entstehung zu unterscheiden. Christlicher Glaube ist nie ohne Bekenntnis gewesen. Insbesondre meinen wir gezeigt zu haben, dass das alte trinitarische Bekenntnis, wie wir es ungefähr noch heute in unserem Apostolikum haben, bereits in der vorgnostischen Heidenkirche als Ausdruck des in ihr lebenden Glaubens vorhanden gewesen sein muss. Das Neue der wiederum zuerst bei Irenäus hervortretenden Sachlage ist dies, dass im innerkirchlichen Lehrstreite dies Bekenntnis mitsamt seiner antihäretischen Auslegung für eine (relative) Autorität erklärt und so, nur nicht ohne die heil. Schrift, auch in gewissen Grenzen als dogmatische Norm gehandhabt wird.

Dieser Prozess ist innerlich notwendig und als solcher durchaus nicht für eine Missentwickelung zu halten. Harnack sagt hierüber sehr zutreffend: „Das N. T. stört und hemmt bis zu einem gewissen Grade das Interesse, den Glauben zusammenzufassen und auf seinen entscheidenden Inhalt zurückzuführen. — Daher ist die Glaubensregel (sc. im Sinne eines normativen Bekenntnisses) als gestaltendes Prinzip notwendig, und selbst eine unvollkommene ist noch besser, als der blosse steuerlose Biblizismus" (I, 362 Anm. 2). Jener Prozess aber hat laut dem Zeugnis der Geschichte in der Auseinandersetzung mit der Häresie des Gnostizismus und Marcionitismus begonnen. Daraus folgt, dass in den gewöhnlich sogen. regulae der antignostischen Väter nicht etwa diejenigen Stücke minder wichtig und minder wesentlich sind, die, wie ein mundi conditorem bei Tertullian, über den Wortlaut des bisherigen d. i. des urkirchlichen Bekenntnisses hinausgehen. Im Gegenteil. Während dieses nur enthält, wessen der christliche Glaube in der Erfassung seiner selbst gegenüber Heiden und Juden sich bewusst geworden ist, so stellen gerade jene Erweiterungen und Deutungen den neuen Ertrag, die nunmehr gewonnene Bereicherung des Bekenntnisses dar und nehmen deshalb an der Normativität des ganzen Bekenntnisses uneingeschränkt teil. Demnach stimmen wir Harnack bei, wenn er sagt: „Das Verständnis der regula fidei (und des N. T.'s) ist in der Kirche geradezu

antimarcionitisch ausgeprägt worden“ (I, 271), nur meinen wir nicht, dass dies wie etwas ganz Besonderes hervorzuheben sei. Denn es ist nichts Besonderes; denn nicht nur antimarcionitisch, sondern ganz ebenso antignostisch ist damals das Verständnis des alten Bekenntnisses ausgeprägt, und so dieses (zunächst ideell) erweitert worden; nachmals aber nicht minder antimonarchianisch und dann antiarianisch u. s. w. und im Abendlande auch noch antipelagianisch. Demgemäss erscheint nachmals auch die augustinische Trinitäts- und die chalcedonensisch-leonische Zweinaturenlehre in der regula fidei und als solche[1]; ja die Synode von Oranges 529 rechnet auch die augustinische Gnadenlehre zur regula fidei, wenn sie die Semipelagianer als solche charakterisiert, qui de gratia et libero arbitrio — non secundum fidei catholicae regulam sentire velint (Hahn § 174).

Auf diese Weise schlägt sich im Bekenntnis der Ertrag der innerkirchlichen Lehrentwickelung nieder und wird seinerseits nun als Norm für die weitere Entwickelung geltend gemacht, bildet die gemeinsame Basis, auf welcher neue Gegensätze entstehen, um deren Behauptung sie mit einander ringen. So bildet das gemeinsame antignostische und antimarcionitische Bekenntnis die Voraussetzung für die Parteien im monarchianischen Streite, der Ertrag dieses und aller vorhergehenden wiederum die Operationsbasis beider Gegner im arianischen Streite und später die gegen den Arianismus zum Bekenntnis gewordene Homousie samt dem Nicänum den gemeinsamen Besitz sowohl der alexandrinischen als der antiochenischen Theologie.

Indessen muss hierbei der grosse Unterschied beachtet werden, der in der Form der Bekenntnisbildung zwischen der vornicänischen und der von da an laufenden Entwickelung stattfindet. Bekenntnisbildung, genauer gesagt: autoritative Bekenntnisbildung findet vorher wie nachher statt. Die giebt es also auch schon vor dem Nicänum. Nichts giebt uns das Recht, das Wesen eines autoritativen Bekenntnisses in der Kirche darein zu setzen, dass es entweder von dem die Kirche bevormundenden Staate (Byzanz) oder von der zum Staate gewordenen Kirche (Rom) mit einer äusserlichen Rechtsverbindlichkeit geltend gemacht wird. Das ist nur eine besondere,

---

1) Vgl. das Bekenntnis des Bacchiarius bei Hahn § 208 und dazu die Einleitung (Hahn S. 287 unten, Anm.) ut — non moremur fidei nostrae regulam — demonstrare; oder § 184 a. E., S. 252.

durch bestimmte geschichtliche Verhältnisse bedingte Form der Bekenntnisbildung oder der „kirchlichen Anerkennung“, die für das Dogma allerdings erfordert wird, eine Form, wie sie wohl weder für die evangelischen Kirchen jemals wiederkehren dürfte, noch für die älteste Kirche wirklich oder auch nur möglich gewesen ist. Jene Bekenntnis- oder, dürfen wir auch sagen, Dogmenbildung vollzog sich in der Kirche seit etwa 170 in einer freieren, minder gesetzlichen Weise. Die Hauptarbeit leistete die Theologie, die damals das Bekenntnis nicht nur vorbereitete, auch nicht nur verarbeitete, sondern durch ihre Arbeit selbst bildete und in ihren Werken darstellte. Was später staatliche Symbole und Konzile, wenn auch unterstützt von der Arbeit der Theologie, leisteten, das musste in ältester Zeit die Theologie, zuoberst die eines Irenäus, in der Hauptsache allein thun. Seinem Werke muss in ganz hervorragender Weise die antignostische Bekenntnisbildung zugeschrieben werden, und darum hat es kirchlich und geschichtlich noch eine ganz andere Bedeutung, als selbst die Werke eines Origenes.[1] Die Richtigkeit dieser Sätze bestätigt sich durch die Beobachtung, dass der Prozess der Bekenntnisbildung nicht überall so erfolgt ist, dass die hergebrachten Taufsymbole, etwa durch kirchliche Synoden oder Behörden, antihäretisch erweitert wurden. Und auch, wo das geschah, fand es nicht nach einer von oben kommenden Vorschrift, sondern in freier, da und dort verschiedener, Weise statt. Daher hat es grössere Schwierigkeit für jene Zeit das zu erfassen, was als Dogma oder kirchlich normative Lehre (regula fidei im materiellen Sinne) galt, als wenn man auf eine synodale oder päpstliche Entscheidung verweisen kann. Auch kann es nicht zweifelhaft sein, dass eine solche Uniformität des Bekenntnisses, wie sie durch die letztgenannten Faktoren hergestellt werden konnte und hergestellt worden ist, in der Zeit der vornicänischen Kirche je höher hinauf, desto weniger möglich war. Um so eindrucksvoller wirkt aber die trotzdem vorhandene Einheit des Bekenntnisses, wie sie auch in der gemeinsamen Ablehnung derselben Häresieen seitens der ältesten Kirche sich widerspiegelt. Denn dass die Kirche überall und in wesentlich gleicher Weise, in Egypten nicht minder als in Rom, sich des Gnostizismus und Marcionitismus siegreich erwehrt hat, mochte auch

1) Neben Irenäus wäre in dieser Hinsicht, wenigstens was die Überwindung des Gnostizismus anbetrifft, vor allem Clemens Alex. zu nennen.

dieser Erfolg an dem einen Orte etwas schneller, an dem andern etwas langsamer erreicht werden — das ist und bleibt eine der eindrucksvollsten Erscheinungen der gesamten Dogmengeschichte.

Diese von da anhebende antihäretische Bekenntnisbildung in der Kirche will aber zugleich beurteilt werden als fortgehende Schriftaneignung. Denn wie uns die Geschichte der regula fidei gezeigt hat, sollten die in ihr geltend gemachten Sätze indem antihäretisch, zugleich auch sachgemässer Ausdruck der in der Schrift enthaltenen und aus ihr erhobenen Wahrheit sein. Das ist bei einem Irenäus nicht in geringerem Masse der Fall, als bei einem Athanasius, und im Prinzip auch bei Tertullian ebenso wie bei Augustin. So weist denn in der ganzen Lehrgeschichte die dogmatische Autorität des Bekenntnisses noch auf die der Schrift zurück und hat, innerlich gemessen, an dieser ihren letztentscheidenden Rechtstitel.

Indessen hatten wir zu konstatieren, dass diese Bekenntnisbildung nachmals eine von der ursprünglichen abweichende Richtung einschlug, indem das Bekenntnis gegen die Schrift verselbständigt wurde und zu einer, zunächst von ihr unabhängigen, schliesslich sie überragenden Autorität emporstieg, wodurch die in thesi anerkannte normative Bedeutung der heil. Schrift niedergehalten und schliesslich unterdrückt wurde. Die deutlichen Anfänge dieser Entwickelung, deren weiteren Verlauf wir im VII. Kapitel dargestellt haben, liegen bei Tertullian.

Der dritte Prozess, welcher mit der Aufstellung der regula fidei sich vollzog, ist der, dass man der Kirche in irgend einer Weise eine Lehrautorität zuerkannte. Auch darin werden wir an sich noch nichts Unevangelisches, noch nichts spezifisch Katholisches zu erkennen haben, da doch die heil. Schrift, wie das Bekenntnis, nur durch Personen als Normen wirksam werden können. Der heiligen Schrift und dem ihr gemässen Bekenntnisse eine Autorität zuzuerkennen, ohne zugleich der Kirche das Recht einzuräumen, jene Autorität mit den Mitteln, die ihr als der Gemeinde Jesu Christi zu Gebote stehen, geltend zu machen, dürfte ein Widerspruch in sich selbst sein. Freilich aber wird der Kirche gegenüber dem Bekenntnisse und vor allem gegenüber der apostolischen Schrift nur eine dienende und rezeptive Stellung zukommen. Das aber ist auch bei Irenäus in der Hauptsache noch der Fall. Nach ihm war die Kirche inhaltlich ganz an jene Grössen gebunden, und es wäre nicht zu kühn, des Irenäus Gedanken zum mindesten **auch** mit einer Umkehrung jenes Augustinschen Wortes so zu formulieren: ego

ecclesiae catholicae non crederem, nisi me evangelii apostolici commoveret auctoritas. Tertullian aber lässt die Kirche wenigstens sich durch das Bekenntnis in einer Weise legitimieren, dass man ihn sagen lassen dürfte: ubi regula catholica, ibi ecclesia catholica. Wir haben daher ein Recht gehabt, für die altkatholische Zeit die regula fidei ihrem Wesen und ihrem Inhalte nach so zu definieren, dass wir nur die heil. Schrift und das Bekenntnis von ihr umspannt sein liessen (S. 185). Dagegen rückt schon für Cyprian thatsächlich der Begriff der regula fidei auf die Kirche über. Gewiss erkennen wir im Lichte des Resultates, das bei ihm zu Tage tritt, dass auch schon bei Tertullian, ja selbst bei Irenäus, Ansätze zu dieser Entwickelung vorliegen; aber doch sind mit der Reihenfolge: Irenäus, Tertullian, Cyprian wirkliche Neuerungen und Fortbildungen zum Katholizismus hin bezeichnet. In dieser Richtung hat sich der abendländische Katholizismus unter dem wachsenden Einflusse Roms bis 1870 und bis heute konsequent weiter entwickelt.

Diese Übergänge haben aber nicht so stattgefunden, dass etwa zuerst die Schrift vom Bekenntnis und dann beide von der Kirche aus der regula fidei, von ihrer normativen Stellung, schlechthin verdrängt worden wären; sondern nur eine Verschiebung des Accentes hat stattgefunden. Freilich aber war die Folge davon die, dass die Autorität des Bekenntnisses und der Schrift nunmehr so bestimmt wurde, dass im Zweifelsfalle der „Kirche“ die Entscheidung zukam; sie trug, d. h. aber sie beherrschte nicht bloss das Bekenntnis, sondern auch die heil. Schrift mit ihrer Autorität. Darin vollendete sich der Katholizismus.

Wir sehen so, welche Wandlungen die regula fidei in der Kirche durchgemacht hat. Wie es scheint, sind damit so tiefgreifende Veränderungen bezeichnet, dass, auf die Gesamtkirche gesehen, kaum mehr von einer Gemeinsamkeit dessen, was wir als „dogmatische Autorität“ bezeichnet haben, die Rede sein könne. Doch wäre das eine Übertreibung. Vielmehr wird man, jene Differenzen vorbehalten, sagen dürfen, dass immerhin jene regula fidei, welche die antignostischen Väter aufgerichtet haben, bis zum heutigen Tage auch noch inhaltlich in weitem Umfange ein Gemeingut der allgemeinen christlichen Kirche und aller historischen Konfessionskirchen darstellt. Denn zunächst haben sie alle dieselbe heilige Schrift und erkennen sie als Wort Gottes an, womit ihr jedenfalls eine ganz ausserordentliche Autorität zugeschrieben ist. Wenn ferner

allerdings die Formulierung ihres massgebenden Bekenntnisses verschieden ausfällt — sonst wären sie ja nicht von einander geschieden —, so ist immerhin der Ertrag der altkirchlichen Bekenntnisbildung, vor allem wenigstens das christliche Urbekenntnis, ob auch nicht dem Worte, so doch der Sache nach, ihnen gemeinsam.[1] Nur muss anerkannt werden, dass auf das Ganze ihres je besonderen Bekenntnisses gesehen, der Unterschied hier auch schon äusserlich viel mehr in die Augen fällt, als bei der ersten Grösse,

---

1) Freilich war es ein Irrtum, wenn man im 16. Jahrh. glaubte, unser Apostolikum sei „ökumenisch", d. h. es gelte als solches auch in der orientalischen Christenheit. Auf dem Konzil zu Ferrara 1438 erklärte, wie bekannt, der Erzbischof Marcus Eugenicus den Römischen: ἡμεῖς οὔτε ἔχομεν οὔτε οἴδαμεν σύμβολον τῶν ἀποστόλων. Neuerdings hat Zahn, Das apostolische Symbolum, S. 103 gemeint, nachweisen zu können, dass die Griechen auf dem Concilium quinisextum 692 das vornicänische, bezw. das von N bewusst unterschiedene Taufsymbol als apostolisch anerkannt hätten. Vielleicht bedarf es nach unsern früheren Darlegungen über die Geschichte des Taufsymbols und der Formel C in der griechischen Kirche keines neuen Beweises mehr dafür, dass diese Deutung des betr. Kanons unzutreffend ist. Die Griechen bezeichnen dort nur, wie von Anfang an, N bezw. N-C als den „apostolischen" Glauben (vgl. S. 257 f.), und denken dabei nur an ihr schon seit unvordenklichen Zeiten eingeführtes Symbol C. Wäre dagegen in den Akten von einem älteren apostolischen Symbole im spezifischen Sinne die Rede, so müsste man die Stelle für eine Fälschung der Lateiner erklären. Aber nicht einmal der Wortlaut führt auf diese Interpretation. Denn wir lesen nicht von einem von den Aposteln überlieferten, von den 318 Vätern aber näher bestimmten Glauben (so Zahn l. c.), sondern von der einen πίστις heisst es, dass sie „uns überliefert sei, sowohl von den Augenzeugen und Dienern des Worts, den gotterwählten Aposteln, als auch noch von den 318 heiligen und seligen Vätern, die in Nicäa sich versammelten" u. s. w. (Mansi XI, 936). Diese Charakterisierung der πίστις hat ihre Parallele schon bei Epiphanius (s. o.), eine noch näherliegende in der ἔκθεσις des Kaisers Heraclius von 638, vgl. den Schluss derselben bei Hahn § 234, S. 344, der sich mit dem obigen Kanon teilweise wörtlich berührt. Aber unbeschadet dessen, dass unser Apostolikum als Formel den Griechen unbekannt ist, werden wir sagen müssen, dass dasselbe in C nach seinem ganzen Umfange aufbehalten ist, und haben wir noch nicht einmal nötig, uns auf die (bis auf das filioque) thatsächliche Ökumenizität von C zurückzuziehen. Es will auch bedacht sein, dass die eingangs erwähnte Ablehnung des Apostolikums von seiten der Griechen sich gegen die römische Fabel richtete, dass die Apostel auf einer Versammlung das abendländische Symbol konzipiert hätten. Es wäre blosse Silbenstecherei, wenn wir Evangelische nicht sagen wollten, dass wir im Apostolikum unsern Glauben „in Einheit mit der ganzen Christenheit auf Erden" bekennen.

der heiligen Schrift. In noch höherem Masse ist das bei der dritten Grösse, der Kirche, der Fall. Denn ob auch derselben in allen Konfessionskirchen in irgendeiner Form eine Lehrautorität zuerkannt wird, so ist doch die Verschiedenheit in diesem Punkte, zumal zwischen den zwei Hauptrichtungen des Katholizismus und des Protestantismus, so gross, dass dem gegenüber das Gemeinsame sehr stark, ja zuweilen fast ganz zurücktritt.[1] Fassen wir aber alles dreies zusammen, so reicht es doch hin, um unseren früheren Satz zu rechtfertigen, dass die Entwickelung, die bei Irenäus anhob, bei allen Wandelungen der Zeiten doch nirgends ganz abgerissen ist oder abgebrochen worden ist, auch nicht in der evangelischen Kirche.

Indessen wird gerade die letztere Behauptung bestritten, zwar nicht in dem Sinne, dass die damit bezeichnete Thatsache in Abrede gestellt würde, wohl aber so, dass dieselbe als zu Unrecht geschehen beurteilt wird. Um deswillen können wir unsere Arbeit nicht abschliessen, ohne die Ausgänge der regula fidei in der Reformation darzustellen (vgl. S. 3)[2], und dies vor allem auch aus dem Grunde, weil wir meinen, ein anderes, als das hergebrachte Verständnis von der sogen. altkatholischen Entwickelung gewonnen zu haben, von dem aus sich uns auch das Verhältnis der Reformation zu jener Zeit der Kirche und ihren Bildungen anders darstellen muss. Dieser Punkt sei besonders hervorgehoben. Jede dogmengeschichtliche Beurteilung der Reformation ist zugleich abhängig von dem Urteile, das man sich über den Katholizismus in seiner mittelalterlichen, besonders aber in seiner altkirchlichen Ausprägung gebildet hat. Wer daher Harnacks Gesamtansicht von der altkatholischen Dogmengeschichte sich aneignet, wird kaum umhin können, seiner Darstellung Luthers, zumal seines Verhältnisses zu den Autoritäten, im wesentlichen zuzustimmen; wer aber umgekehrt diese nicht für zutreffend hält, der wird auch leicht fundamentale Differenzen zwischen seinem und Harnacks Begriffe vom Katholizismus entdecken.

Die Frage, welche Stellung Luther zur regula fidei eingenommen habe, wird nach dem Bisherigen nicht mehr bloss dahin zu ver-

1) Am deutlichsten tritt dieser Gegensatz hervor, wenn die römische Ausprägung des Katholizismus und die lutherische des Protestantismus einander gegenübergestellt werden.

2) Aus Gründen, die in der Sache selbst und in dem Gegenstande dieses Buches liegen, glauben wir uns hier wesentlich auf die Luthersche Reformation bezw. auf Luther selbst beschränken zu dürfen.

stehen sein, wie er sich zum griechischen Dogma oder wie er sich zu den alten Bekenntnissen, insbesondere zum Apostolikum, gestellt habe; sondern sie ist gleichbedeutend mit der andern nach Luthers dogmatischer Autorität, bezw. nach seiner Stellung zu den bisherigen kirchlichen Autoritäten. Die Ansicht, welche auch heute noch als die traditionelle bezeichnet werden kann, geht dahin, dass Luther die mittelalterlich-katholische Entwickelung verurteilt und insbesondere der hierarchischen Kirche die überragende Autorität in Glaubenssachen aberkannt hat, die ihr dort eingeräumt war. Von dieser mittelalterlichen Kirche griff er zurück auf die alte Kirche mit ihren guten Bekenntnissen, insbesondere dem apostolischen; über alles aber erhob er die heilige Schrift und stellte sie als die entscheidende Autorität, als eigentliche regula fidei, hin. Haben wir Recht mit unsrer früheren Darstellung, so würde besonders deutlich erhellen, wie Luthers Werk eine Reformation, eine Rückbildung des Deformierten, war. Während in dem früheren Geschichtsverlaufe in der regula fidei zuerst der Accent auf der heil. Schrift gelegen hatte, dann von dieser weg auf das Bekenntnis und von diesem endlich auf die Kirche fortgerückt war, schob ihn Luther sozusagen wieder zurück und legte ihn noch nachdrücklicher und entschiedener als zuvor auf die heil. Schrift. Aber die Richtigkeit dieser Ansicht von der Sache wird bestritten.

Um die andere Anschauung von der Reformation, die gegenwärtig weite Kreise der Theologie beherrscht, kennen zu lernen, werden wir uns an Harnacks Dogmengeschichte halten dürfen.[1] Darnach ist es irrig, zu meinen, Luther habe mit seinen reformatorischen Grundgedanken nur mittelalterliche Aufstellungen getroffen. Vielmehr habe er, wenn man seine ursprünglichen Konzeptionen würdige, auch den alten Katholizismus und seine formalen Autoritäten abgethan: „er hat durch seine Haltung gegenüber allen formalen Autoritäten des Katholizismus diesen an seinen geschichtlichen Anfängen aufgelöst“, „er warf das ganze System des Katholizismus, wie es seit Irenäus gezimmert war, über den Haufen“. Darnach hat also Luther nicht bloss — im Gegensatze zum mittelalterlichen Katholizismus — die „unfehlbare Organisation der Kirche“, sondern auch „ihre unfehlbare Lehrüberlieferung und den unfehlbaren Schriften-

1) Vgl. besonders III, 770–72 und S. 609—11, daselbst die oben zitierten Stellen.

kodex abgethan". Ist unter letzterem vor allem auch der ntl. Kanon als Kanon zu verstehen, so unter der Lehrüberlieferung sonderlich die alten (drei) Symbole, und zwar auch das Apostolikum, das alte Taufbekenntnis. Indem wir vorläufig die Frage beiseite lassen, ob Luther nach Harnack überhaupt eine Glaubensnorm noch festgehalten, ob er etwa eine neue aufgestellt habe, und welches diese sei, stellen wir fest, dass Harnack unter dem Titel des „Katholischen" auch das Apostolikum und auch die heil. Schrift befasst, und konstatiert, dass die Reformation auch diese beiden Grössen prinzipiell abgethan habe. Bringen wir diese Anschauung auf eine Formel, die ihr Verhältnis zu unsrer bisherigen geschichtlichen Untersuchung deutlich macht, so wäre zu sagen: Luther hat nach Harnack auch die altkirchliche regula fidei, wie sie von den altkatholischen Vätern, insbesondere von Irenäus, in dem auf S. 185 von uns formulierten Sinne, aufgestellt worden war, als katholisch, als eine Menschensatzung grundsätzlich beseitigt. Wenn dieser Grundsatz aber in der evangelischen Kirche, auch in der lutherischen, wie der Augenschein lehrt, nicht, wenigstens nicht konsequent durchgeführt worden ist, so liegt das nach Harnack daran, dass schon Luther seinen ursprünglichen Ansätzen nicht treu geblieben ist, sondern sich, besonders um des Gegensatzes zu den Schwarmgeistern willen, dazu entschlossen hat, teilweise in den Katholizismus zurückzulenken. Infolgedessen stellt sich sein Werk dar als eine widerspruchsvolle Kombination von katholischen Resten und radikalreformatorischen Ansätzen, die, konsequent durchgeführt, auch diejenige autoritative Grundlage hätten beseitigen müssen, auf der sich seit Irenäus die kirchliche Lehrbildung vollzogen hatte.[1]

Das Recht dieser Auffassung von der Reformation gilt es zu prüfen. Es wird keiner Rechtfertigung bedürfen, wenn wir diese Prüfung unter den zwei Rubriken anstellen: wie hat sich Luther zum Apostolikum, und wie hat er sich zum ntl. Kanon gestellt? Ehe wir aber versuchen, aus Luthers Schriften hierauf eine Antwort zu geben, müssen wir, eingedenk des früher Gesagten (vgl. S. 474), die Differenzen konstatieren, durch die sich unsre Ansicht über die mittelalterlich- und altkatholische Entwickelung von der Harnacks unterscheidet. Unterlassen wir das, so sind Missverständnisse unvermeid-

1) Vgl. III, 776 ff. den Abschnitt: „die von Luther neben und in seinem Christentum festgehaltenen katholischen Elemente".

lich; dagegen halte ich gerade diese Auseinandersetzung für geeignet, um eine klare, reinliche Verständigung über die entscheidenden Probleme anzubahnen.

Der wichtigste Differenzpunkt scheint mir der zu sein, dass nach Harnack das „Katholische“ zum unveräusserlichen Wesen sowohl des Apostolikums, als des ntl. Kanons gehört, während wir aus der Geschichte erkannt zu haben meinen, dass das Katholische an beiden nicht Substanz, sondern Accidens ist, d. h. ein geschichtliches Merkmal, das im Verlaufe einer bestimmten, für uns noch erkennbaren Entwickelung jenen beiden Grössen so angeheftet worden ist, dass es allerdings ihr (ursprüngliches) Wesen alteriert hat. Selbst wenn man nämlich den Begriff des „Katholischen“ so weit fasst, dass man auch die altkirchliche Entwickelung unter diesem Titel mitbegreift, so wird man ihn doch nicht weiter zurück ausdehnen dürfen oder wollen, als bis auf die Kirche, die sich gegen Gnostizismus und Marcionitismus konsolidiert hat. Wir meinen aber nachgewiesen zu haben, dass weder das alte Taufbekenntnis, oder sagen wir nun kurz das Apostolikum, noch auch das N. T. Schöpfungen dieser altkatholischen Kirche, sondern in der Zeit entstanden sind, als die Kirche noch in wesentlicher Einheit als die Gemeinschaft der Gläubigen der Welt der Ungläubigen gegenüberstand, und dass also beide positive Bildungen sind, durch innere Bedürfnisse des christlichen Glaubens hervorgerufen. Dieser Beweis gründet sich aber auf die weitere Beobachtung — die also ihrerseits von jenem Beweise unabhängig ist —, dass in der altkatholischen Kirche im allgemeinen einerseits das Bekenntnis in voller Abhängigkeit von der heil. Schrift stand, andrerseits das N. T. unter dem geschichtlichen Gesichtspunkte des „Apostolischen“ als Autorität und Massstab in Geltung gesetzt wurde. Eben hier, in der Beurteilung der sogen. altkatholischen Kirche, wichen wir von Harnack bedeutend ab. Seinen Begriff vom alten Katholizismus meinten wir aber daraus erklären zu müssen, dass er wesentlich nur die abendländische, speziell die römische Ausprägung desselben (Tertullian) im Auge habe. Endlich aber versuchten wir zu zeigen, wie nachmals nicht nur das Bekenntnis, sondern auch der „Kanon“ katholisiert worden ist, im Verlaufe einer Entwickelung, deren leise Ansätze zwar auch schon bei Irenäus erkennbar sind, die aber doch zu einer thatsächlichen Umgestaltung der von jenem proklamierten regula veritatis geführt hat. Es ist nicht zufällig, dass dieser Verlauf in Harnacks Dogmengeschichte

nicht deutlich hervortritt; denn jene Zurückdatierung des Katholischen hindert ihn daran, das eigentlich Katholische in seiner Neuheit scharf zu sehen. Dagegen bietet unsere Ansicht von der Sache die Möglichkeit, an den beiden Grössen, um die es sich handelt, die Sache selbst und die ihr nachträglich angehängten Merkmale, das Wesentliche und das Zufällige, das Ursprüngliche und das Spätere, das Apostolische und das Katholische zu unterscheiden. Dann aber umspannt auch der Satz, dass Luther das katholische Apostolikum und die katholische heil. Schrift abgethan habe, nicht je eine, sondern je zwei Behauptungen, von denen die eine richtig und doch die andere falsch sein kann, m. a. W. es eröffnet sich die Aussicht, dass Luther den katholischen Begriff vom Apostolikum und vom N. T. abgethan, sie selbst aber damit aufgerichtet und ihrem ursprünglichen Wesen zurückgegeben habe.[1] Wie es scheint, könnte dies auch den Historiker von der immerhin peinlichen Annahme befreien, Luther sei bei seinem Werke in den flagrantesten Selbstwidersprüchen hängen geblieben. Indem wir im Sinne behalten, dass die Richtigkeit der folgenden Ausführungen nicht unabhängig ist von unseren Resultaten über die altkirchliche Entwickelung, gehen wir dazu über, die auf S. 476 gestellten zwei Fragen aus Luther selbst zu beantworten.

Wir beginnen mit dem Apostolikum. Luther hat, wie die andern Reformatoren neben und nach ihm, von der mittelalterlich-katholischen Kirche gleich so und so viel anderen Stücken auch ihr Taufbekenntnis, das apostolische Symbolum, überkommen und übernommen. Es kann nicht genug betont werden, wie wenig damit noch gesagt ist. Denn es liegt ja auf der Hand, dass Luther so und so vieles, was er nicht minder überkommen hatte, abgelehnt, ja bekämpft hat. Mithin will erklärt und begriffen werden, warum er gerade dieses Stück, und weiter, in welchem Sinne er es bei-

1) Einen Ansatz zu solcher Unterscheidung finde ich auch bei Harnack III, 610: „Dennoch haben die Reformatoren das alte Dogma bestehen gelassen — freilich nicht als Glaubensgesetz. — Sie betrachteten es als ein herrliches Bekenntnis zu dem Gott, der Jesum Christum gesandt hat, um uns von Sünden ledig, selig und frei zu machen. — Nicht als Dogma blieb es ihnen massgebend, sondern als Bekenntnis zu dem Herrn und Gott, der den Klugen verborgen ist, aber den Unmündigen offenbar“. Wie nun, wenn jene alten Symbole, wenn wenigstens das Apostolikum ursprünglich als solch „herrliches Bekenntnis“ gemeint war? Wiederum aber, wenn es die Reformatoren als solches sich aneigneten, mussten sie dann nicht auch diese fides gegebenenfalls als regula fidei geltend machen?

behalten hat. Da dürfte denn zunächst die Ansicht, Luther habe das aus Gründen politischer Klugheit gethan, für nicht mehr diskutierbar gelten. Selbst wenn man sie hinsichtlich der Beibehaltung des Nic.-Const. und des Athanasianum mit einigem Scheine möchte geltend machen, so wird sie sich uns wenigstens mit Bezug auf das Apostolikum als nichtig erweisen. Wichtiger ist es, zu fragen, ob etwa Luther das Symbol deshalb beibehalten hat, weil er es mit der katholischen Kirche und etwa gar auf ihre Autorität hin für eine von den Aposteln verfasste und vorgeschriebene Formel hielt. Aber auch das ist nicht der Fall. Allerdings ist er geneigt, es für ein Werk der Apostel zu halten. Aber beachten wir wohl, wie er sich dabei anstellt. Nicht leitet er aus der gewissen oder mutmasslichen apostolischen Herkunft des Symbols seine Würde und Autorität ab, sondern daraus, dass es „so meisterlich und rein gefasset ist, dass man es nicht hätte können feiner fassen", folgert er: „Darumb es auch wohl billig ist, dass man saget, die Aposteln haben es selbs gemacht, denn es nicht wohl möglich ist, dass es andere Leute, denn die Apostel, so sollten gemacht haben" (9^2, 32).[1] Dies Urteil ist also unabhängig von historisch-kritischen Ergebnissen und auf den inneren Befund des Symbols gegründet.[2] Es ist aber wertvoll zu konstatieren, dass in diesem Punkte Calvin vollständig mit Luther übereinstimmt. Er nennt es apostolisch, de auctore interim minime sollicitus. Obgleich er es dann als wahrscheinlich und als seine persönliche Überzeugung bezeichnet, dass das Symbol aus dem apostolischen Zeitalter stamme, so legt er doch auf das Gelingen dieses geschichtlichen Nachweises kein Gewicht, denn die Hauptsache sei gewiss, nämlich totam fidei nostrae historiam succincte distinctoque ordine hic recenseri, nihil autem contineri, quod solidis scripturae testimoniis non sit consignatum. Habe man nur das begriffen, dann: de autore vel anxie laborare vel cum aliquo digladiari nihil attinet (instit. VI, 3, 1545). Dies ist im allgemeinen die evangelische Stellung geblieben, ja die lutherische Orthodoxie hat im Gegensatz zu dem sogen. Syncretismus Calixts, gestützt auf die

---

1) Erl. Ausg. 9^2, 32. Ich zitiere im Folgenden, wo es nicht anders angegeben ist, immer die Erlanger Ausgabe; die lutherischen Bekenntnisschriften nach Müller.

2) Das ist um so wichtiger, als Luther natürlich auch die katholische Sage überliefert bekommen hatte und schon 1519 Kenntnis von Rufins Symbolauslegung zeigt (opp. var. arg. III, 307).

Arbeiten reformierter Theologen, den direkt apostolischen Ursprung des Symbols geradezu verneint.[1] Nur einzelne Sonderrichtungen innerhalb der evangelischen Kirche haben auf die Sage vom strikt apostolischen Ursprunge zurückgegriffen. Die gemein-evangelische Ansicht ist in den Äusserungen der beiden Reformatoren klassisch ausgeprägt. Zugleich aber sehen wir, um bei Luther stehen zu bleiben, wie er, ob auch vielleicht unbewusst, von der spezifisch römischen Schätzung des Symbols zu der gemeinkirchlichen Ansicht des Altkatholizismus zurücklenkt, welche ebenso Augustin, besonders aber die Griechen, von Cyrill von Jerusalem bis zu Irenäus hinauf, vertreten haben.[2]

Dies gilt zugleich hinsichtlich der positiven Gesichtspunkte, unter denen die Reformatoren, allen voran Luther, das Apostolikum sich angeeignet haben. Er brauchte und schätzte es als eine musterhafte Ausprägung des christlichen Glaubens, wie er in der heiligen Schrift bezeugt und enthalten ist. Ob Luther mit dieser Ansicht Recht hatte, darum handelt es sich hier nicht, sondern nur darum, dass er sie hatte. Und das wird niemand bestreiten wollen. Wiederum bemerken wir, dass Luther darin mit dem ausserrömischen Altkatholizismus völlig übereinstimmt. Es lautet ja wie eine Rekapitulation jener auf S. 230 angeführten Worte Cyrills, wenn Luther in der schon angeführten Predigt über das Symbol die bekannten Worte spricht: „wie eine Biene das Honig aus mancherlei schönen lüstigen Blümlin zusammen zeucht, also ist diess Symbolum aus der lieben Propheten und Apostel Büchern, das ist, aus der ganzen heiligen Schrift fein kurz zusammengefasset, für die Kinder und einfältigen

---

1) Näheres bei Gass, Ztschr. f. Kgsch. III, 63 ff.

2) Der Gegensatz dieser evangelischen und der damaligen (und heutigen) römisch-katholischen Schätzung des Apostolikums tritt uns recht deutlich in der ursprünglichen Confutatio entgegen (ed. Ficker). Gegen die Berufung der Conf. Aug. art. III auf das symbolum apostolorum bemerken die Konfutatoren, die Evangelischen könnten nicht aus der heil. Schrift nachweisen, dass die Apostel dies Symbol verfasst hätten, wie denn auch unter ihnen Zweifel daran aufgetaucht seien. Nos vero catholici, fahren sie selbstzufrieden fort, matrem sequimur ecclesiam et nihil de illo apostolorum symbolo dubitamus (Ficker S. 12). So wollte man die Evangelischen mittelst des Symbols von der heil. Schrift hinweg, und mittelst beider unter das Gesetz der Kirche locken (s. später). Dafür, dass die evangelische Schätzung des Apostolikums von der Überlieferung unabhängig ist, hatte man in der Kirche der Garantieen natürlich kein Verständnis.

Christen“ (9[2], 29). Unter diesem Gesichtspunkte hat sich Luther das Symbol in ganz positiver Weise zu eigen gemacht, als die fides, als den Glauben. Also nicht als eine antihäretische Grösse, nicht als regula fidei, empfindet er das Symbol, sondern spricht im Grossen Katechismus seinen Wert in folgendem aus: „Darum scheiden und sondern diese Artikel des Glaubens uns Christen von allen andern Leuten auf Erden“ (Müller, 460, 66). Um der ureigensten Bedürfnisse seines Glaubens willen hält er am Symbole fest, und bedürfte es dafür noch besonderer Zeugnisse, so sei darauf hingewiesen, welche Stelle Luther dem „Glauben“ im Gebetsleben des Christen anwies (z. B. Gr. Kat. 376. 366 f.). Da also dies Bekenntnis so innig mit dem persönlichen Glauben Luthers verwachsen ist, kann sein Verhältnis zu demselben nicht so aufgefasst werden, als habe er ein katholisches Kultustück rezipiert. Luther hätte vielmehr dies Bekenntnis selbst bilden müssen, wenn er es nicht schon überkommen hätte, nur traut er sich nicht zu, dass er es so trefflich würde gesetzt haben.

Indessen ist etwas Richtiges an der von uns zurückgewiesenen Ansicht von der Sache. Wenn wir nämlich nicht an das Symbol an und für sich als das einheitliche und doch vielgestaltige Taufbekenntnis der gesamten Kirche denken, sondern an diese bestimmte Formel, wie wir sie in unserm Lutherschen Katechismus lesen, dann ist allerdings zu sagen, dass es auf Luthers und der andern Reformatoren Anschluss an das von der mittelalterlichen Kirche Überkommene zurückgeht, wenn wir gerade diese Formel und nicht R oder das Symbol Augustins oder irgend eine andere der vielen alten Symbolformeln haben. Inbezug darauf könnte wirklich von äusserlicher Rezeption geredet werden, freilich in einem sehr beschränkten Sinne, so dass diese Rezeption sich sehr weit unterschiede von einer Accommodation, bei der die Wahrheit verleugnet wird. Nun aber steht zugleich fest, dass Luther an dem hier bezeichneten Punkte mit seiner Kritik eingesetzt hat, eine Beobachtung, durch die der Schein äusserlicher Rezeption vollends beseitigt wird. Wir thun der evangelischen Sache keinen Dienst, wenn wir dergleichen verschweigen. Denn gerade durch den Nachweis, dass Luther die überlieferte Formel des Apostolikums im einzelnen kritisiert hat, tritt die andre Thatsache in um so helleres Licht, dass die Aneignung des ganzen Symbols nicht auf „ungeprüfter Herübernahme“ beruht. Man wird es in das Gebiet solcher Kritik einrechnen dürfen, wenn

Luther das communionem sanctorum unter Hinweis auf Rufins Symbolauslegung als eine Glosse bezeichnete, die mit der Zeit in den Text eingedrungen sei. Indessen ist diese Kritik rein historisch, denn an sich ist Luther dieser Zusatz gerade hoch willkommen.[1] Wichtiger ist, dass er das Glied carnis resurrectionem zwar zunächst in der deutschen Übersetzung, aber unverkennbar auch in seinem Grundtexte beanstandet hat, denn das caro unterliegt genau denselben Bedenken, wie das deutsche Fleisch, und gegen dieses bemerkt Luther: „auf recht deutsch aber würden wir also reden: Auferstehung des Leibes oder Leichnams" (Müller, S. 459, 60). Ferner hat Luther, was auch nicht übersehen sein will, die gemeinübliche Übersetzung von communionem sanctorum, Gemeinschaft der Heiligen, mit Gemeine der Heiligen vertauscht, in dem Bewusstsein, dass er damit anstossen werde.[2] Endlich aber ist er sogar davor nicht zurückgescheut, das uralte catholicam im dritten Artikel durch ein „christliche" Kirche zu ersetzen und also an dieser Stelle sogar den Wortlaut des Symbols zu verlassen. Das alles sieht wahrlich nicht nach ungeprüfter Übernahme aus.

Trotzdem hat Luther ausser an der einen Stelle das Symbol selbst nicht geändert. Die Möglichkeit, dies aus äusserlicher Unterwerfung zu erklären, ist nach allem Bisherigen ausgeschlossen. Warum ist er aber thatsächlich bei dem überlieferten Apostolikum verblieben? Die Sache scheint uns eben so klar, als einfach zu sein. Luther hat diese Formel mit der einen Ausnahme, so wie sie lautete, belassen, weil er einerseits im Ganzen sie aus vollem Herzen billigte, andrerseits an der im Grunde einzigen beanstandeten Stelle den Mangel nicht für wichtig genug hielt, um auf eine Änderung gegenüber dem Herkömmlichen Wert zu legen. Unmittelbar nach dem oben angeführten Abänderungsvorschlag für „Auferstehung des

1) Resolut. Lutheri super proposit. Lipsiae disput. opp. var. arg. 3, 307; ebenso dann noch Gr. Katech. S. 457, 49.

2) Gr. Katech. (Müller) 457, 50: „Also auch das Wort communio, das daran gehängt ist, sollt nicht Gemeinschaft, sondern Gemeine heissen. — Dafür haben die Unsern, so weder lateinisch noch deutsch gekonnt haben, gemachet: Gemeinschaft der Heiligen, so doch kein deutsche Sprache so redet noch verstehet. Aber recht deutsch zu reden, sollt es heissen ein Gemeine der Heiligen — oder noch klärlicher eine heilige Gemeine. Das rede ich darum, dass man die Worte: Gemeinschaft der Heiligen verstehe, weil es so in die Gewohnheit eingerissen ist, dass schwerlich wieder heraus zu reissen ist, und muss bald Ketzerei sein, wo man ein Wort ändert".

Fleisches“ bemerkt er: „doch liegt nicht grosse Macht dran, so man nur die Wort recht versteht“ (l. c.).

Wir dürfen also unser Ergebnis zusammenfassen, indem wir sagen: Luther und die evangelische Kirche haben das Symbol unter dem altkirchlichen Gesichtspunkte übernommen und geschätzt, dass es ein richtiger Inbegriff des in der heiligen Schrift bezeugten (apostolischen) Glaubens sei, während sich die wörtliche Beibehaltung gerade dieser Formel aus Rücksichten der Pietät und der Wertlegung auf möglichsten Zusammenhang mit der Gesamtkirche erklärt. Das Wichtigste ist natürlich der erste Punkt.

Nun aber entsteht die Frage, ob Luther mit jener Betrachtung des Symbols als eines compendium totius scripturae sacrae geschichtlich im Rechte war, oder ob er damit das Symbol unter Massstäbe, die demselben fremdartig sind, gezwungen hat. Die Beantwortung dieser Frage ist von den Verteidigern des Apostolikums, soviel ich sehe, umgangen worden, und doch ist sie von geradezu entscheidender Wichtigkeit. Man hat sich aber so sehr daran gewöhnt — an sich mit Recht —, das Symbol nie ohne die Schrift zu erfassen, dass es selbst für den evangelischen Theologen, wie es scheint, Schwierigkeiten hat, sich vorzustellen, dass jemand das Recht dieses Verfahrens beanstanden könne. Es geschieht aber. Insbesondere ist es bei den von Ritschl abhängigen Theologen Sitte geworden, von einer Umdeutung des Symbols durch Luther zu reden.[1] Man sagt,

1) Vgl. besonders Kattenbusch: Luthers Stellung zu den ökumenischen Symbolen 1883. Ich habe hier mit Absicht Ritschl wieder genannt, weil mir seine Erwähnung in meinem Marcus Eremita S. 189 in dem gleichen Zusammenhange falsch ausgelegt worden ist. Als einen Beweis dafür, dass die z. B. auch von Harnack geübte Beurteilung des Apostolikums zum mindesten Ritschls Vorgang für sich hat, setze ich die Stelle von ihm her, die ich schon damals im Sinne hatte, nämlich aus seiner Schrift über Schleiermachers Reden (1874) S. 12: „Das apostolische Glaubensbekenntnis ist das Denkmal der christlichen Religionsgemeinschaft als Schule, auf der Stufe, welche die christliche Schule als katholische im Gegensatz gegen die gnostischen Schulen eingenommen hat. Deshalb dient es freilich dazu, um die Art des katholischen Christentums von der gnostischen Abart desselben zu unterscheiden; man kann aber an ihm nicht die Art des Christentums im Gegensatz zu den anderen Religionen erkennen. Deshalb gehört es freilich in den Katechismus, aber nicht mit Recht in die Liturgie. Denn das liturgische Bekenntnis der christlichen Religionsgemeinschaft als solcher, welches die Grundanschauung charakteristisch ausdrückt, ist das Vaterunser. Das apostolische Glaubensbekenntnis gehört auch nicht mit Recht zur Taufe, da wir durch dieselbe in

„dass das apostolische Glaubensbekenntnis geschichtlich einer anderen Auffassung des Glaubens (als der evangelischen) zum Organ habe dienen sollen“ (Kattenbusch, S. 61). Oder man beschreibt Luthers Stellung zum Apostolikum so, dass man sagt: „er brauchte es nicht einzureissen, weil er es sich nach seinem Glauben einrichten durfte“. Dabei scheint es auf der einen Seite die Absicht zu sein, die innere Unverträglichkeit des Symbols mit dem evangelischen Glauben zu erweisen und dadurch auf seine Beseitigung hinzuwirken, und das ist m. E., wo einmal jene Ansicht besteht, das einzig Sachgemässe. Auf der andern Seite aber erklärt man sich einfach für berechtigt, uns von dem geschichtlichen Sinne der Symbole, insbesondere des Apostolikums, ohne weiteres freizusprechen (Kattenbusch l. c.). Ich halte dieses Zugeständnis für ein Danaergeschenk. Das hier empfohlene Verfahren erinnert allzusehr an die bedenkliche Weise der alten Gnostiker, die sich auch für berechtigt hielten, den geschichtlichen Sinn des Symbols umzudeuten. Ferner wäre, sobald jene Diskrepanz zwischen dem, was das Symbol sagt, und dem, was es sagen soll, zum Bewusstsein käme, die Freudigkeit zu jenem Bekenntnisse gelähmt, wie sie es dort in der That ist, wo man jene Diskrepanz als vorhanden behauptet. Unter diesen Umständen müssen wir das hier zu Grunde liegende Urteil über das Symbol genauer prüfen. Dasselbe lässt sich etwa in folgenden zwei Sätzen ausdrücken: das Symbol nach der Schrift auszulegen ist eine Vergewaltigung seines geschichtlichen Sinnes, und dieser Sinn ist im ganzen wie im einzelnen der Schrift nicht gemäss.

Für das Recht dieser Gedanken, die vor allem Harnack in seiner lehrreichen Streitschrift gegen Cremer vertreten hat[1], beruft er sich, wenn wir genauer zusehen, auf zweierlei, einmal auf die Entstehungszeit des Symbols, sodann auf dieses selbst in seinem Wortlaute. In ersterer Hinsicht fordert er eine historische Erklärung des Symbols aus der Theologie seiner Zeit. Des näheren erhalten wir freilich keine ganz einheitliche Antwort. In der genannten Schrift verweist Harnack gelegentlich auf den „dogmengeschichtlichen Befund des zweiten Jahrhunderts“, insbesondre führt er Justin, ja selbst noch Hippolyt zur Erläuterung des Symbols an. Dagegen

die Religionsgemeinschaft als solche, nicht in sie als Schule aufgenommen werden sollen“.

1) Antwort auf die Streitschrift D. Cremers: Zum Kampf um das Apostolikum 1892.

bemerkt er in H. R.-E. I[3], 754, dass R „aus der Theologie des späteren apostolischen und des nachapostolischen Zeitalters zu erklären“ sei. Da er aber in demselben Artikel den Ursprung des Symbols auf rund 150 festsetzt (s. o.), so weiss man nicht, was zur zeitgeschichtlichen Erklärung eines Dokumentes aus dieser Zeit die Theologie des nachapostolischen, vollends aber die des späteren apostolischen Zeitalters (das wäre doch wohl etwa 70—100) beitragen soll. Mithin können wir jene Behauptung in H. R.-E. nur als ein Bruchstück seiner früheren Anschauungen beurteilen, nach welchen er mit dem Symbole in eine wesentlich frühere Zeit hinaufging, als jetzt (vgl. S. 317 Anm. 1). Es kommt eben Harnack, wie auch ein Zusatz in H. R.-E.[3] beweist, wesentlich nur auf das Negative an, dass das Symbol bezw. R „nicht einfach nach dem neuen Testament, wie viele wollen“ (l. c.), erklärt werde. Und allerdings ist das der Kardinalpunkt.

So bestechend nun auch Harnacks These, das Apostolikum müsse zeitgeschichtlich erklärt werden, im allgemeinen ist, ja so gewiss sie etwas Richtiges enthält, so dürfte doch die Hauptsache daran auch dann nicht haltbar sein, wenn wir vorläufig einmal mit ihm nicht über die Entstehungszeit des Symbols rechten. Bleiben wir vielmehr bei der Zeit stehen, wo uns gerade nach ihm das Symbol zuerst mit einiger Deutlichkeit fassbar wird, nämlich bei den antignostischen Vätern, so steht für sie, und besonders schon für Irenäus, nach den früher gegebenen Nachweisen fest, dass sie das Symbol eben als Inbegriff der hellen, klaren Hauptstellen in der Schrift beurteilt und gewertet und darum es auch aus der Schrift ergänzt, in ihrem Sinne aufgefasst und ausgelegt, also im Prinzipe genau das gethan haben, was Luther übte, und was jene heutigen evangelischen Theologen, wie Cremer, fordern. Wir handeln also im Einklang mit jenen Vätern, z. B. auch mit dem von Harnack angeführten Hippolyt, wenn wir das Symbol nach der Schrift auslegen. Ist aber unser oder Luthers Verständnis vom Symbole von dem ihren verschieden, wie schon das Verständnis Augustins von dem Rufins oder Tertullians verschieden war, so liegt darin ebensowenig eine Umdeutung, als unser ihnen gegenüber besseres Schriftverständnis eine solche heissen kann. Uns auf ihr Verständnis des Symbols festlegen zu wollen, wäre gerade so, als wenn man forderte, auch ihr Schriftverständnis müsse für uns massgebend sein, denn eben aus jenem ihrem Verständnisse heraus hätten sie die Schrift zum Kanon erhoben.

Vielmehr ergiebt sich wie inbezug auf die Schrift, so inbezug auf das Symbol die doppelte Aufgabe, einmal die geschichtliche, den jeweiligen Verstand beider in den verschiedenen Zeiten der Kirche zu verfolgen und aufzuzeigen[1], sodann die andre, den richtigen Verstand wie der Schrift, so auch des Symbols unsrerseits herauszuarbeiten. Letzteres ist der Schrift gegenüber eine exegetische, dem Bekenntnis gegenüber eine dogmatische Aufgabe.

Dieser Folgerung könnte sich Harnack nur durch den Nachweis entziehen, dass die Ansicht dessen oder derer, die etwa 20 bis 30 Jahre vor der Blütezeit des Irenäus das Symbol schufen, eine total andre gewesen sei, als die des Irenäus und so ziemlich der gesamten altkatholischen Kirche nach ihm. Aber ganz abgesehen davon, dass laut seinen eignen Darlegungen der Ursprung des Symbols viel zu sehr im Dunkeln liegt, als dass man etwas Sicheres über die An- und Absichten seiner Urheber aufstellen könnte, wird eher das Gegenteil von jener Annahme sich erweisen lassen, als sie selbst. Denn da nach Harnack selbst schon Justin um die Mitte des zweiten Jahrhunderts neben dem alten Testamente mehrere Evangelien, darunter höchst wahrscheinlich auch das vierte (vgl. Chronologie I, 673 f.), und die Apokalypse als Schriften, die in der Christenheit ein massgebendes Ansehen genössen, bezeugt, so ist nicht zu bezweifeln, dass, wer immer damals im Symbol einen Inbegriff des apostolischen Glaubens komponierte, mit den apostolischen Schriften wenigstens im Einklang stehen wollte. Möchte z. B. immerhin dieser Verfasser die „Sündenvergebung" im Symbole nur rückwirkend verstanden haben, wie wir als wahrscheinlich annehmen müssten, so wollte er damit doch dasselbe Heilsgut bezeichnen, wie Christus im Evangelium und seine Apostel; nur verstand er eben auch dort in den Schriften die Sündenvergebung als eine bloss rückwirkende. Oder wenn man die Auferstehung des Fleisches bekannte (Justin dial. 80), so meinte man sie, wie wir aus Justin erfahren, in dem Sinne, wie Paulus, dass der Leib als Same in die Erde gelegt, und dort verwesend zur Unvergänglichkeit auferstehen werde (apol. I, 19).[2] Endlich aber lässt schon das Symbol selbst in seiner

1) Damit erkennen wir das, was an Harnacks Forderung berechtigt ist, an.

2) In der genannten Schrift gegen Cremer schreibt dagegen Harnack S. 14: „Im zweiten Jahrhundert legte man wirklich auf die Auferstehung des Fleisches, der Knochen und Haut das grösste Gewicht". Womit er dieses

ältesten Gestalt es vermuten, dass es nicht zufällig aus lauter schriftmässigen Ausdrücken, mit der einen Ausnahme des ἀναστ. σαρκός, besteht. Vielmehr, wenn es um 150 entstanden ist, in einer Zeit, für welche schon ziemlich weitgehende theologische Spekulationen bezeugt sind, wird es absichtlich diesen seinen schlichten biblischen Charakter erhalten haben, d. h. aber, es muss, wenn nicht geradezu aus jenen heiligen Schriften geschöpft, so doch im Blick auf sie entworfen worden sein. Wir sind in der glücklichen Lage, bei Harnack selbst diese Ansicht neuerdings nachweisen zu können.[1] Das Symbol, d. h. in diesem Falle R, soll „unter dem Einfluss ntl. Schriften, nämlich der Synoptiker, Johannes, Paulus und Apostelgeschichte" — das wäre aber ungefähr des ganzen N. T.'s —, ja „unter starken Einflüssen des Buchstabens ntl. Schriften" entstanden sein. Man würde meinen, er habe damit jenen früher gegen Cremer verteidigten Satz, das Symbol sei nicht aus dem N. T. auszulegen, widerrufen, wenn nicht in demselben Artikel der erwähnte Zusatz stände, dass das Symbol nicht einfach nach dem N. T. auszulegen sei. Da wir die gewisse Wahrheit, die in dieser Forderung liegt, oben anerkannt haben, so dürfen wir andrerseits bemerken, dass doch auch nach Harnack die Bildner des Symbols dasselbe nach dem N. T. entworfen haben und es also wohl nach ihm verstanden wissen wollten. Wir haben daher keinen Grund zu der schon an sich wenig einleuchtenden Annahme, dass die Art, wie Irenäus das Symbol zur Schrift in Beziehung setzt, eine völlige Neuerung gegenüber den Intentionen seiner Urheber sei.

---

uneingeschränkte Urteil begründen will, weiss ich nicht, denn die Ansichten Tertullians in de res., die z. T. krass heissen können, rechtfertigen das nicht; gerade seine Schrift beweist nur wieder, dass man Paulus und die gesamte heilige Schrift nicht anders verstand, als das Symbol und dieses mit ihr in Einklang glaubte.

1) In H. R.-E. I³, 753 und Chronologie S. 531, wo die Apostelgeschichte (vgl. n. 9) mit mehr Bestimmtheit zu den betr. Schriften gerechnet ist. Ich nehme die Gelegenheit wahr, um nochmals Verwahrung dagegen einzulegen, dass in einer Geschichte der altchristlichen Literatur R mit aufgeführt wird (vgl. meine Besprechung der Chronologie im Theol. Ltbl. 1897, S. 215). Denn R ist nun einmal kein Literaturprodukt, dessen erstes Merkmal doch wohl die schriftliche Aufzeichnung ist. So wenig aber Harnack (und Krüger) die andern liturgischen Bildungen der ältesten Kirche heranziehen, ausser wo sie in Literaturwerken, wie z. B. in der διδαχή, niedergelegt worden sind, ebensowenig darf R hier aufgeführt werden.

Noch sei es gestattet, an einem wichtigen Beispiele aus dem Symbole unsre Methode zu veranschaulichen, da gerade auch Harnack dasselbe Glied für sich wählt: es ist das Glied vom heiligen Geiste. Allerdings müssen wir die eine Hälfte der Harnackschen Beweisführung für nachherige Prüfung zurückstellen und uns auf den Punkt beschränken, dass er eine Auslegung des Symbols aus der Schrift mit Rücksicht auf seine Entstehungszeit ablehnt. Er will von da aus beweisen, dass der heilige Geist im Symbole nicht als Person, sondern nur als Kraft und Gabe aufgefasst sei, und er lässt wenigstens durchblicken, dass das Symbol damit dem neuen Testamente widerspreche, mithin eine Deutung dieses Gliedes von der Schrift aus vielmehr eine Umdeutung sein würde (l. c. S. 10). Nun wäre freilich das eine unbegründete Behauptung, der heilige Geist sei im Symbole als Person aufgefasst, solange man nicht Zeit und Urheber dieser Formel festgestellt hat; ja, wenn wir Harnack zugeständen, das Symbol sei um 150 entstanden, so ist es ganz unwahrscheinlich, ja undenkbar, dass der Verfasser den heiligen Geist als Person oder Hypostase aufgefasst habe. Denn es ist ja bekannt, wie wenig selbst noch im vierten Jahrhundert die Ansichten hierüber geklärt waren. Das alles räumen wir Harnack bereitwillig ein und können doch seine Folgerungen nicht für berechtigt halten. Zunächst dürfte das Zitat aus Hippolyt nichts entscheiden, denn er redet an der betr. Stelle nicht vom Symbole, sondern von der Schrift und insbesondre vom Taufbefehle, aus dem er seine Gotteslehre ableitet.[1] Damit weist er uns aber zugleich auf den richtigen Weg. Es steht nämlich fest, dass zunächst die gesamte altkatholische Kirche von Irenäus ab, aber mit Einschluss Tertullians, das Wort Jesu Mt. 28, 19 als Grundlage des Symbols, ja als die Norm, nach der es gebildet sei, angesehen hat. Dementsprechend haben die Väter so und so oft Vater, Sohn und Geist als die drei zusammengehörigen Fundamentalgrössen, wir dürfen sagen, als die drei göttlichen Wesenheiten aus dem Ganzen des Symbols herausgehoben. Die Taufe mit ihrem Ritual und besonders mit der dreimaligen Untertauchung prägte kaum

1) Antwort S. 10; die Stelle ist contra Noet. 14. Hippolyt nennt Vater und Sohn δύο πρόςωπα, zu denen an dritter Stelle der heil. Geist gehöre. Um des oben Gesagten willen brauche ich nicht erst darauf hinzuweisen, wie Hippolyt in den unmittelbar folgenden Worten und sonst stets Vater, Sohn und heil. Geist als die drei Wesenheiten fasst, die der eine Gott sind. Es gelingt ihm nur noch nicht, dies zu formulieren, vgl. S. 131.

etwas so fest ein, wie dies, dass das Christentum Glaube an Vater, Sohn und Geist sei.[1] Angesichts dessen ist es eine zum mindesten sehr missverständliche Behauptung, wenn Harnack l. c. S. 11 schreibt: „Die Trennung und die verschiedene Behandlung der vier Glieder des dritten Artikels ist — viel später erfolgt, nämlich erst, nachdem das Dogma von der Trinität ausgearbeitet war". Denn das kann man höchstens mit Bezug auf die akademischen, sachlich belanglosen Erörterungen über die Beziehung des εἰς oder in im dritten Artikel sagen; sieht man aber auf die Sache, so ist der heilige Geist schon im zweiten Jahrhundert neben Vater und Sohn gestellt und damit von den übrigen Gliedern des dritten Artikels getrennt worden.

Dasselbe gilt aber auch für die angebliche Entstehungszeit des Symbols. Denn dass um 150 der trinitarische Taufbefehl längst in der Kirche bekannt war und befolgt wurde, ist angesichts Justins, der διδαχή und des Matthäusevangeliums nicht mehr zu bezweifeln. Da nun das Symbol, auch wenn um jene Zeit entstanden, für die Taufe bestimmt war, so ist es geschichtlich auf alle Weise ausgeschlossen, dass ihm der Taufbefehl des Herrn nicht zu Grunde läge und etwa erst die Kirchenlehrer von Irenäus ab es in dies, ihm ursprünglich fremde, Schema gezwängt hätten.[2] Dann aber kommen wir wieder darauf zurück, dass die angeblichen Verfasser diese drei Glieder — nicht den heiligen Geist allein — im Sinne Jesu Mt. 28, 19, also im Sinne der Schrift, verstehen wollten; und verstanden sie wirklich im Symbole den heiligen Geist als Kraft und Gabe, so verstanden sie ihn nicht anders in den Evangelien und den andern Schriften der Apostel. Verstehen wir daher diese besser, so dürfen wir zwar nicht behaupten, man habe schon um 150 sie ebenso verstanden, aber wir dürfen in dem Bekenntnis, das wir genau so wie jene alten Christen als über dem Taufbefehle erbaut ansehen, den heiligen Geist auch besser verstehen, und bleiben doch eins mit jenen durch die Anerkennung derselben Autorität, der wir uns beugen und der auch sie sich nicht entziehen wollten.

Indessen haben wir bisher nur hypothetisch Harnacks zeitliche Fixierung des Symbols angenommen. Nunmehr ist aber auf Grund

1) Vgl. die trina immersio, schon von Tertullian als uralt bezeugt, in did. 7 offenbar vorausgesetzt, wenn sie für Fälle, wo nicht untergetaucht wird, ein dreimaliges Begiessen anordnet.

2) Lässt doch Harnack selbst das Symbol „auf Grund der Taufformel" entstanden sein (H. R.-E. I, 753).

unsrer früheren Untersuchungen zu sagen, dass sein zeitlicher Ansatz unhaltbar sein dürfte. Auch Kattenbusch geht wesentlich weiter zurück, auf um 100. Ich glaube annehmen zu dürfen, dass er für diese besondere Fixierung innerhalb der Zeit von 130 rückwärts nur Vermutungen wird geltend machen können. Da werden wir vielleicht uns in der Behauptung einigen können, dass die Entstehung des Symbols jenseits 130 liegt, aber sich dann ins Dunkel verliert. Unter diesen Umständen muss es ganz aussichtslos erscheinen, den ursprünglichen Sinn des Symbols aus der Theologie einer bestimmten Zeit zu ermitteln.

Wir sind darum auf den innern Befund des Symbols selbst als auf die andre, und zwar die entscheidende Instanz verwiesen. Lässt sich aus diesem darthun, dass das Symbol ursprünglich mit der Schrift im Widerspruche steht? Das wird behauptet zunächst mit Bezug auf das Symbol als Ganzes. Sein Gesamtcharakter, sagt Harnack, sei bereits „katholisch"; er verweist demgegenüber auf die διδαχή (l. c. S. 9). Die früher besprochenen Sätze seiner Dogmengeschichte (vgl. S. 443 ff.) erläutern den Sinn dieser Andeutung noch besonders dahin, dass das Symbol der „grossen Wendung der Kirche vom Ethischen aufs Dogmatische" seine Entstehung verdanke. Indem wir für die geschichtliche Seite an dieser Behauptung auf alles Frühere, besonders cap. VIII und IX, verweisen, stellen wir uns sofort die letztentscheidende Frage, ob das Symbol als Ganzes und in seiner Urgestalt, in welcher es selbst noch nach Harnack in H. R.-E. I[3], 754 „in keiner Weise Ausdruck innerkirchlicher Polemik, sondern christliches Bekenntnis zum Zweck der Unterweisung im Unterschied von Judentum und Heidentum" war, — ob es so mit dem neuen Testamente in Widerspruch stehe, ob es einer andern Glaubensauffassung entstamme, als der aus der Schrift sich ergebenden. M. E. wird diese Frage selbst gegenüber einem Kanon, der nur aus den vier Evangelien und den Paulusbriefen (auch excl. Pastoralbriefe) bestände, rundweg verneint werden müssen. Höchstens inbetreff geringer Einzelheiten können Bedenken entstehen. Dazu vermag ich die Streitfrage betreffs der Himmelfahrt nicht zu rechnen, die gern ungebührlich in den Vordergrund geschoben wird. Wenn wir nur über die Auferstehung des Herrn und über sein Wiederkommen vom Himmel, dieses unumstösslichste Stück urapostolischen Glaubens, mit einander einig wären, da würden wir uns über das „Hinaufgefahren gen Himmel" wohl leicht verständigen. Über-

dies aber ist zu sagen, dass auch das einfache ἀναβὰς εἰς τοὺς οὐρανούς mit dem neutestamentlichen Schriftzeugnis, z. B. mit dem schon von den Gnostikern so hoch geschätzten Johannesevangelium, zusammenstimmt. Hier also kommt die Sache bereits so zu stehen, dass die Differenz nicht das Symbol, noch die Meinung seiner Verfasser, sondern die heil. Schrift selbst betrifft und auf deren Boden entschieden werden muss.

Dagegen müssen wir nochmals auf das Glied vom heiligen Geiste zurückkommen. Gegenüber Cremers Berufung auf das N. T. hat Harnack sich nicht bloss auf die Theologie des 2. Jahrh., sondern auch auf den Wortlaut der Formel selbst berufen. „Was sich Paulus oder Johannes gedacht haben, sagt er, gehört mindestens solange nicht hierher, als das Symbol selbst eine Antwort giebt. Diese ist aber in der einfachen Zusammenordnung „heiliger Geist", „heilige Kirche", „Sündenvergebung", „Fleischesauferstehung" deutlich genug" (S. 10). Nach dem Zusammenhang soll diese deutliche Antwort lauten: der heil. Geist ist als unpersönliche Kraft und Gabe aufgefasst. Wie mir scheint, ist diese Beweisführung nicht wohl haltbar. Zunächst bilden schon die drei weiteren Glieder des dritten Artikels durchaus keine sachliche Einheit; vollends nicht eine gemeinsame Gruppe von Kräften und Gaben. Gerade Harnack wird uns den Hinweis auf Tertullian verstatten müssen. Dieser hat oft und gern neben Vater, Sohn und Geist noch die Kirche als die mater gestellt (de orat. 2. de monog. 7 a. E.) und also schon sie nicht dinglich, sondern als (moralische) Person betrachtet; insbesondre hat er betont, dass wie auf die „drei Zeugen und Schiedsrichter des Glaubens und Bürgen des Heils", als welche er — persönlich genug — Vater, Sohn und Geist bezeichnet, so auch auf die Kirche als den Leib jener drei die Taufe gespendet werde (de bapt. 6. 11). Dies Glied hebt er also ganz besonders heraus und sondert es von den beiden folgenden so ab, dass er die Kirche eng an den heiligen Geist anschliesst. Dem entspricht jene andere Beobachtung, dass das carthagische Symbol wohl damals schon in vier Tauffragen zerlegt wurde (vgl. de bapt. 11). Mithin kann von einer einfachen Zusammenordnung nicht die Rede sein. Beachten wir endlich, wie die älteste erhaltene Formel, R, vor dem heiligen Geiste mit einem neuen εἰς anhebt, und erinnern wir uns daran, dass dem Symbole die trinitarische Formel zu Grunde lag, wie das schon für Justin zugestehen muss, wer bei ihm ein Symbol sieht, so ist klar, dass

das Symbol über den heiligen Geist zunächst nur sagen will, dass an ihn laut dem Befehl des Herrn zu glauben sei, wie an Vater und Sohn, und so zu glauben, wie es das Evangelium meine. In der That hat keiner der altkirchlichen Theologen und Symbolausleger an der Zusammenordnung der Glieder des dritten Artikels irgend einen Anstoss genommen, noch sich dadurch, wie wir sahen, verhindern lassen, die betr. Glieder in sinngemässer Weise aus dem Ganzen des Symbols auszulösen. Was aber die Auferstehung des Fleisches anbetrifft, so ist das Nötige schon S. 482 f. bemerkt worden. Mag immerhin der Ausdruck nicht glücklich sein, so meine ich doch, wer mit der biblischen, speziell der paulinischen Anschauung über die Auferstehung sich einig weiss, werde an unsrer Formel nicht schweren Anstoss nehmen, sondern mit Luther urteilen: „es liegt nicht grosse Macht dran, so man nur die Wort recht versteht“.

Wir dürfen mithin, auf das Ganze blickend, sagen, dass es für evangelische Christen, welche die Schrift, insonderheit das neue Testament, als Richtschnur des Glaubens ansehen, nicht einer Umdeutung bedarf, um das Symbol schriftgemäss aufzufassen, sondern dass es sich als Ganzes genommen erwiesen hat und immer wieder erweist als ein schlichter, summarischer Ausdruck des schriftgemässen Glaubens, wie wir ihn ungefähr neu bilden müssten, wäre er uns nicht überliefert.[1] Und wenn wir auch in solchem Falle sicher nicht genau auf unsre Formel kämen, in ihr vielleicht auch das eine oder andre, wie etwa den descensus, zumal im deutschen Ausdruck, lieber missten, so können wir doch auch an diesen einzelnen Stellen nichts entdecken, was der Schrift wirklich widerspräche. In solchem Falle würden wir die Kirche nicht zur Umdeutung, sondern zur Änderung für befugt, ja verpflichtet halten. Solange aber ein solcher Grund nicht vorliegt, darf das Recht kirchlicher Pietät und die Wertschätzung geschichtlicher Continuität in der Beibehaltung

---

1) Vgl. Nitzsch in den: „Drei theologischen Sendschreiben u. s. w.“ 1827 S. 51: „Die Momente also, welche jene Übereinstimmung schufen, lagen so sehr schon in der Natur des christlichen Bewusstseins und der apostolischen Verkündigung, dass wir noch jetzt die genetische Bildung des apostolischen Symbols mit Sicherheit verfolgen, und selbst unbekannt mit ihm, nur bekannt im Glauben mit der apostolischen Lehre, immer bei gleichen Erfordernissen, in solchem Umfange der Zeit und des Wortes das Christentum zu bekennen, ein dem alten afrikanischen, italischen oder gallischen Symbole ähnliches hervorbringen würden“.

jener altüberlieferten Formel sich bewähren. Das bleibt seitens der (evangelischen) Kirche immer eine (intelligible) That der Freiheit, seitens der Starken im Glauben eine That rücksichtsvoller Liebe gegen die noch Schwachen und Unmündigen. Insbesondre aber wird man sich noch gegenwärtig halten dürfen, dass die Meinung, das Apostolikum sei nicht das absolute Ideal eines gemeinchristlichen Bekenntnisses, wie sie in dem Kampf um dasselbe mehrfach hervorgetreten ist, sich jedenfalls dahin erweitern muss, dass ein solch absolut vollkommenes Bekenntnis überhaupt nicht zu denken ist, sondern dass es sich bei Aufstellung von Bekenntnissen immer nur um relative Vollkommenheit handeln kann.

Wenn aber die heutigen Bestreiter des Apostolikums sich für seine kleinen Mängel im einzelnen nicht durch eine freudige Zustimmung zum Ganzen entschädigen können, sondern im Grunde seine Beseitigung anstreben, so kann dies nur darin seine Ursache haben, dass sie zugleich in der Schrift verwerfen, was sie am Apostolikum tadeln. Ein Blick in die theologischen Verhandlungen der Gegenwart bestätigt das. Wie einst Marcion das γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου nicht anders aus seinem Bekenntnisse strich, als indem er vom Evangelium Luc. 1 und 2 abschnitt, so ist es noch heute, nur dass an Stelle jenes äusserlichen Schneidens ein solches mit dem Messer der geschichtlichen Kritik getreten ist. Wie für dieses Glied, so gilt das aber auch für die anderen, die man schon in der älteren Formel beanstandet. Ob diese Kritik Recht oder Unrecht hat, ist hier nicht zu untersuchen, sondern nur die Sachlage zu fixieren, nämlich dass die Kritik am Apostolikum sich zwar nicht gegen das ganze neue Testament, wohl aber gegen das neue Testament als Ganzes richtet. Dort liegen daher die Entscheidungen. Demgemäss hat sich neuerdings deutlicher als zuvor der Widerspruch auch gegen das neue Testament der Kirche gewendet. Hatte man erst vom Symbol behauptet, dass es katholische Art an sich trage, so wird nun auch das neue Testament als „katholische" d. i. unevangelische Bildung bezeichnet. Es würde viel zur Klärung der theologischen Lage beitragen, wenn man allerseits die Zusammengehörigkeit von Apostolikum und neuem Testamente vorurteilslos zugestände und die Kritik nicht mehr gegen jenes Symbol, das mit dem neuen Testamente steht — und fällt, sondern immer gleich direkt gegen das N. T., gegen das Apostolische statt des vermeintlich Katholischen richtete. Denn nur zugleich mit

der heil. Schrift, insbesondre dem neuen Testamente, wird jenes Bekenntnis beseitigt, bezw. nur zugleich mit ihr reduziert werden können.

Obgleich nun im Bisherigen, wie wir meinen, die richtige evangelische Ansicht vom Symbol bereits hinreichend dargestellt ist, so wollen wir doch auch ausdrücklich gegen die wirklich unprotestantische Ansicht vom Symbole uns erklären, die nach unsrer Kenntnis freilich nicht so verbreitet ist, wie manche es darstellen. Denn im allgemeinen wissen es evangelische Christen und werden insbesondre schon unsre Katechismusschüler dahin unterwiesen, dass das Symbol apostolisch heisse, nicht weil es die Apostel selber gemacht hätten, sondern weil es den apostolischen Glauben richtig zusammenfasse. Während es daher für die katholische Kirche allerdings etwas Bedrückendes gehabt hat und noch haben muss, dass sich unwiderleglich nachweisen lässt, dass die in ihr gebräuchliche Formel trotz catech. Roman. I, 1 quaest. 2 nicht von den Aposteln stammt, so bedeutet dieser Nachweis für evangelische Christen nichts, sondern halten wir ihm mit Calvin ein fröhliches: nihil attinet entgegen. Etwas anderes wäre es freilich, wenn gezeigt werden könnte, dass überhaupt ein derartiges Bekenntnis in der Kirche erst zu so später Zeit, wie unsre jetzige Formel, aufgekommen sei. Denn wenn auch dieser Nachweis an der Thatsache des positiven Verhältnisses, das evangelischer Glaube zu jenem Bekenntnisse gewonnen hat, nichts zu ändern vermöchte, so würden wir doch davon bedrückt werden, dass die Kirche erst in einer Zeit schon fortgeschrittener Verbildung das Symbol hervorgebracht, dagegen in der Zeit relativer Gesundheit am Anfange es noch nicht besessen hätte. Unsre Stellung zum Symbole setzt ja voraus, dass auch die früheren Generationen der Heidenkirche bereits dies Bekenntnis sich hätten schaffen müssen. In der That aber kann jener weitere Nachweis nicht erbracht, vielmehr im Gegenteil erwiesen werden, dass das Symbol bis in die einheitliche Urzeit der noch ungespaltenen Kirche zurückgeht. Wer freilich damit sich nicht genügen lassen, sondern dies nun gerade von unserm Apostolikum Wort für Wort behaupten will, dem müssen auch wir entgegenhalten, dass sich von dieser Formel so sicher wie nur etwas es nachweisen lässt, dass sie kaum vor 400, wahrscheinlich in Südgallien, entstanden ist.[1]

1) Der Stammbaum des kirchlichen Taufbekenntnisses, auch des orientalischen (C), lässt sich bis in die Urkirche zurückverfolgen, nicht aber derjenige der zwei Seitenlinien, die die anderen überdauert haben.

Nun mag wohl der fromme Sinn bei sich selbst dafür halten, es werde nicht ohne Gottes Willen und Zulassung gerade diese unsre Formel die andern verdrängt und überdauert haben, aber zu einem wissenschaftlichen Ansatze über die Frage nach Recht und Bedeutung der Formel eignet sich dieser Gedanke nicht, weil es Vorwitz wäre, wissen zu wollen, warum Gott das geordnet oder zugelassen habe. Meint man aber, Gott könne damit nur das Bestmögliche bezweckt haben, so fragt sich wieder, was das sei; oder sieht man nicht, dass dann dieselbe Betrachtungsweise auch auf den römischen Bischof und seine Erhebung über alle andern Bischöfe angewendet werden müsste? Und wäre es dann nicht aus mit dem guten Rechte der Reformation? Mithin, meinen wir, folgt aus der dargelegten geschichtlichen Ansicht von unserm Apostolikum auch dieses, dass sein Wortlaut nicht grundsätzlich für sakrosankt und die in ihm enthaltenen Stücke nicht schon deshalb alle für Glaubenssätze und Heilsthatsachen ersten Ranges gelten müssen. Luther wenigstens hat sich zum Apostolikum nicht so gestellt. Und wir dürfen uns nicht von den Gegnern desselben in diese unhaltbare Stellung drängen lassen. Wir werden z. B. sagen: deswegen weil der descensus im Symbole steht, hat er für uns noch nicht gleiche Bedeutung etwa mit dem: auferstanden am dritten Tage, sondern seine Bedeutung bemisst sich, soweit dabei eine äussere Instanz entscheidet[1], nach dem Masse von Bedeutung, das ihm die heilige Schrift zuschreibt. Wir singen das Apostolikum, dass ich so sage, nicht im cantus firmus, sondern rhythmisch; es hat betonte und minder betonte Stellen. Fragt man uns aber, warum wir dann einer Änderung nicht zustimmen, so können und dürfen wir uns allerdings nicht mehr auf die prinzipielle Unantastbarkeit der Formel zurückziehen, sondern werden als wichtigste Gründe folgende zwei geltend machen: erstens dass für eine Änderung des Symbols, auch was einzelnes anbetrifft, entscheidende sachliche Gründe nicht vorliegen, eine solche Änderung vielmehr nur ganz unnötige Verwirrung stiften und gerade eine unevangelische Überschätzung von Formeln ebenso beweisen, wie ihrerseits befördern würde, zweitens dass den Gegnern

1) Diese Einschränkung soll nur andeuten, dass uns keine der Aussagen des Symbols um des blossen äusserlichen γέγραπται willen etwas gilt; sie muss sich auch als notwendiger Bestandteil des Glaubens und seines inneren Systems bewähren. Damit wird aber die äussere Instanz der Schrift nicht für überflüssig erklärt.

des Apostolikums mit einigen Änderungen an demselben nicht gedient wäre. Denn auch wenn unsre Kirche heute auf das ehrwürdige alte Romanum, das z. B. den descensus noch nicht enthielt, zurückgriffe, so würden die Anstösse nicht geringer sein. Es sollten aber diejenigen Hyperevangelischen, die, mit dem im Symbole bezeugten apostolischen Glauben einig, es doch nicht lassen können, an unserm Apostolikum herumzukritisieren, die Sache einmal unter einem andern Gesichtspunkte ansehen. Sie dürfen nämlich von ihrem Standorte aus es als eine Fügung preisen, dass nicht das alte Romanum sich bis unsre Kirche hindurchgerettet hat, denn da sich diese Formel ohne Schwierigkeit bis nahe an das apostolische Zeitalter zurückverfolgen lässt, so würde an ihr viel leichter eine unevangelische Schätzung des Symbols, etwa im Sinne des Gruntvigianismus, sich herausbilden können, als an unserer notorisch viel später entstandenen Formel.

Wir klammern uns also nicht an Einzelheiten derselben, wir versteifen uns nicht auf jedes Tüttelchen darin; dann aber haben wir auch gar keine Ursache, uns auf die Plänkeleien, mit denen man einzelne Punkte des Symbols angreift, einzulassen, sondern mit dem Grossen und Ganzen des Symbols stellen wir uns hinein in die Schrift und sagen mit evangelischer Umkehrung jenes katholischen Wortes Tertullians: ergo ad scripturas, non ad symbolum provocandum est nec in hoc constituendum certamen, in quo aut nulla aut incerta victoria est aut parum certa. Wenn z. B. eine grosse Anzahl evangelischer Christen noch heute es bekennt, dass Jesus geboren sei aus heiligem Geiste von der Jungfrau Maria, so dürfen und werden sie sich dafür nicht auf eine Formel beziehen, und wäre sie noch so alt, sondern sie thun dies, soweit eine äussere Instanz dabei in Betracht kommt, auf Grund der heiligen Schrift, und weil die angeblich zweifellosen Ergebnisse der Kritik an dieser sie nicht zu überzeugen vermocht haben. Das Apostolikum bleibt dabei ganz aus dem Spiele, und wie bei diesem einen Stücke, so ist es bei allen andern auch.

Denn für uns Evangelische ist kein Bekenntnis, ist auch das Apostolikum nicht regula fidei, sondern die Schrift und sie allein. Dieser Satz bildet ja nur die Kehrseite dessen, was wir als die evangelische Ansicht vom Symbole dargestellt haben. Und wie diese, so hat auch er seine Anknüpfung in der alten Kirche. Er liegt in der Linie derjenigen altkirchlichen Schätzung der Schrift,

die sich durch die griechische Theologie und Kirche hindurch bis hinter die gnostisch-marcionitische Krisis zurück verfolgen liess. Zugleich ist klar, dass es sich dabei vor allem um das neue Testament handelt; denn dass das alte Testament schon für die älteste vorkatholische Kirche, ja für die Apostel und für den Menschensohn selbst Norm war, steht ausser Zweifel. Wenn also im Folgenden der reformatorische Satz: die Schrift ist unica regula (disciplinae et) fidei, näher bestimmt und sein geschichtlicher Zusammenhang aufgezeigt werden soll, so dürfen wir uns auf den neutestamentlichen Kanon beschränken. Bei der besonderen Schätzung, welche die evangelische Kirche der heil. Schrift angedeihen lässt, steht zwar zu erwarten, dass die Dinge bei dieser mannigfach anders liegen werden, als beim Apostolikum; doch wird sich das aus der Geschichte gewonnene Gesetz, dass beide Grössen unter gleichen Bedingungen stehen, auch hier wiederum bewähren und das Verständnis erleichtern. —

Wir haben oben das Urteil, welches Harnack über Luthers Stellung zu den altkirchlichen Autoritäten (regula fidei) im allgemeinen gefällt hat, kurz wiedergegeben. Um der Wichtigkeit der Sache willen wollen wir jetzt noch zeigen, wie er jenes allgemeine Urteil mit Bezug auf Luthers Stellung zur heil. Schrift spezialisiert. Wiederholt spricht er davon, dass Luthers Stellung zur Schrift mit einem „flagranten Widerspruch" behaftet sei (III, 609 Anm. 1. S. 781). Luther suche nämlich zwei unvereinbare Positionen zugleich zu behaupten. Auf der einen Seite habe er die „rabbinisch-katholische Vorstellung von der wörtlichen Inspiration der heiligen Schrift ungeprüft übernommen" (S. 781) und demgemäss „die alte katholische Gleichung zwischen Wort Gottes und heiliger Schrift (d. h. also die Gleichsetzung beider) oder „die äussere Autorität des geschriebenen Wortes" (l. c.) festgehalten" (S. 791), andrerseits habe er „die Schrift selbst kritisiert" (S. 781) und besonders in den Vorreden, aber auch sonst gelegentlich „die äussere Autorität des geschriebenen Wortes durchbrochen" (S. 791 vgl. S. 772), mit den andern „formalen Autoritäten des Katholizismus" (S. 771. 791) auch den „unfehlbaren Schriftenkodex abgethan" (S. 609) und mitsamt dem ganzen System des Katholizismus auch den Kanon, insbesondere den neutestamentlichen, „aufgelöst" (S. 772. 792).[1] Noch ist aber im Bisherigen der

1) Vgl. schon I, 8 Anm. 1: „Die materielle und formelle Umbildung des

Punkt nicht deutlich genannt, wo eigentlich Harnack den flagranten Widerspruch findet. Meint er etwa nur, dass sich Luther nicht streng an den kirchlich fixierten Umfang des Kanons gebunden habe? Es könnte manchmal so scheinen; nur würden wir uns über die Behauptung verwundern, dass darin ein so flagranter Widerspruch mit seiner sonstigen Stellung zur Schrift liegen soll. Aber Harnack meint es anders und hat dies wenigstens an einer Stelle unzweideutig ausgesprochen: „Luther liess sich, heisst es da (S. 771) — gerade in der schwersten Zeit, in der er die formelle Autorität des Buchstabens am nötigsten zu haben schien — selbst durch das Apostolische nicht imponieren und den Mund stopfen." Hier wird die Stellung, die Luther z. B. in seinen Vorreden zur heiligen Schrift einnimmt, dahin gedeutet, dass er sich auch von der apostolischen Autorität emanzipiert habe. So gelingt es allerdings, einen „flagranten Widerspruch" festzustellen. Denn Luther habe trotz jener Ansätze doch die (katholische) Schriftautorität wieder aufgerichtet. Der Beweggrund dafür, dass er so von seinen „ursprünglichen Konzeptionen" zurückbog, war nach Harnack „wahrscheinlich der Gegensatz zu den Wiedertäufern" (III, 791). Sein „Festhalten" aber an der „alten katholischen Gleichung zwischen Wort Gottes und heil. Schrift" bezeichnet Harnack als sehr „verhängnisvoll", „denn noch heute stehen wir unter seinen Folgen; ja man darf wohl sagen, dass kein anderer Rest des Katholischen die Entwickelung des Protestantismus so gehemmt hat, wie dieser" (l. c. vgl. S. 792). Das evangelische Schriftprinzip also, von dem wir sonst meinten, es verdanke den innersten Intentionen und Bedürfnissen des evangelisch-reformatorischen Glaubens seinen Ursprung, es sei die Stärke unsrer Kirche, zumal dem Katholizismus gegenüber, es wird hier „ein Rest des Katholischen" genannt, der wie kein andrer dem Protestantismus geschadet habe. Harnack lässt uns nicht in Zweifel darüber, wohin nach seiner Meinung der eigentlich reformatorische Gedanke Luthers tendiere. Er kontrastiert regelmässig den katholischen Schriftenkanon und „das Evangelium", dieses aber im Sinne des irdisch-geschichtlichen Lebensbildes Jesu,

---

mittelalterlichen und altkatholischen Dogmas in den ursprünglichen Conceptionen Luthers liegt auf der Hand. In letzterer Hinsicht sei daran erinnert, dass er alle Voraussetzungen des Dogmas, nämlich den unfehlbaren apostolischen Schriftenkanon, das unfehlbare Lehramt der Kirche und die unfehlbare apostolische Lehre und Verfassung gestrichen hat".

wie wir es besonders noch aus den synoptischen Evangelien zu erkennen vermögen, und deutet an, dass Luther sich mit dem „Evangelium“ in diesem Sinne auch von der apostolischen Autorität, wenigstens im Prinzipe, emanzipiert habe. Demgemäss formuliert er die Aufgabe, die Luther in diesem Punkte der Folgezeit hinterlassen habe, da „seine eigene Haltung durch einen verhängnisvollen Rest katholischer Betrachtung unsicher gewesen sei“, dahin: „die evangelische Kirche muss mit den anderen äusseren katholischen Autoritäten auch die Autorität des geschriebenen, für unfehlbar gehaltenen Wortes aufgeben; aber sie muss zugleich ihren Standort in der Glaubenslehre dort nehmen, wo ihn der Glaube nimmt, nämlich bei der Person Christi, wie sie aus den Evangelien hervorleuchtet und von den ersten Jüngern bezeugt ist“ (S. 792). Damit wäre allerdings die altkirchliche regula fidei schlechthin abgethan — denn an ihr haftete von Anfang an das Merkmal des Apostolischen — und eine neue Autorität und Norm, eine neue regula fidei, aufgerichtet.[1]

Wenn wir diese Beurteilung der Reformation, insbesondre Luthers, prüfen wollen, so wird es durch die Bemerkung Harnacks (u. a.) über die Wandelungen Luthers empfohlen, die Belegstellen in der Hauptsache nur solchen Schriften zu entnehmen, die vor 1523 liegen.[2]

Wir beginnen, wie oben S. 478 beim Apostolikum, mit den beiden Sätzen: Luther hat von der mittelalterlich-katholischen Kirche gleich so und so vielen andern Stücken auch ihre zweiteilige heilige Schrift überkommen und übernommen; es kann aber nicht genug betont werden, wie wenig damit noch gesagt ist. Veranschaulichen wir uns das Verhältnis noch durch eine Analogie. Wir haben durch Luther auch unsre kirchlichen Feste von der mittelalterlichen Kirche überkommen. Aber was hat er aus ihnen gemacht! Indem er das Gestrüpp und Unterholz der Heiligen-, Reliquien- u. ä. Feste, das im MA. üppig emporgewuchert war, ausrodete und im Wesentlichen nur Herrenfeste stehen liess, ragten diese nunmehr frei empor und erhielten

1) Diese Gedanken hat besonders G. Krüger energisch weiter verfolgt, vgl. seine Schrift: Was heisst und zu welchem Ende studiert man Dogmengeschichte? 1895.

2) Da es sich um die reformatorische Position Luthers handelt, so empfiehlt es sich andrerseits, nicht über 1518 hinaufzugehen, so lehrreich auch die älteren Schriften für Luthers eigenen Entwickelungsgang sind.

in dieser ihrer Isoliertheit einen wirklich neuen Charakter gegen vorher. Genau so war es mit der Bibel. Gewiss, sie war auch im Mittelalter da, aber sie konnte sich, wie wir sahen, nicht in eigentümlicher Selbständigkeit geltend machen; denn im religiösen Volksleben und in der Erbauungsliteratur herrschten mit ihr die apokryphen und legendarischen Stoffe, und in der Lehre stand neben dem Texte die patristische Glosse, die Autorität von Konzilien und Papst, die Tradition. Unter diesen Wucherungen waren ihre Umrisse unkenntlich, ihre Besonderheit undeutlich, ihre Autorität illusorisch geworden.

So fand Luther die Bibel. Man thut recht, darauf hinzuweisen, dass er nun nicht mit der Bibel unterm Arme auszog, zu reformieren. Aber man sollte ebenso sehr betonen, wie er seit seiner Klosterzeit in ein positives Verhältnis zur Bibel sich stellte und sie studierte, nicht als „Kanon“, sondern als Wort Gottes. Hat man früher darauf vielleicht zu einseitig geachtet, so unterschätzt man es jetzt leicht zu Gunsten dessen, was Luther „erfuhr und erlebte“. Gewiss erfuhr und erlebte er die Reformation in sich, aber diese Erfahrungen waren nicht blosse innere Evolutionen, schwarmgeisterische Offenbarungen, sondern er machte sie ganz wesentlich an der Schrift und mit der Schrift.[1] So erlebte er den geschichtlichen Bildungsprozess der Schrift, wie er ihrer kanonischen Verwendung voraufging, noch einmal innerlich nach. Nicht sofort kamen ihm die kritischen Konsequenzen dieser seiner Stellung zur Schrift zum Bewusstsein; dafür aber bildete sich damals schon die thatsächliche Stellung zur Bibel heraus, die er zeitlebens festgehalten und als die Wurzel seiner Kraft beurteilt hat. Genau also wie vom Apostolikum ist von der Bibel zn sagen, dass Luther sie sich innerlich so an-

---

1) Schon Dieckhoff wies 1858 in seiner Schrift: Die ev.-luth. Lehre von der heil. Schrift gegen v. Hofmann, S. 11 darauf hin, dass jener alte Klosterbruder, der nach Melanchthons vita Lutheri diesen tröstete, ihm, nächst dem Symbole, aus einer Predigt Bernhards die paulinische Lehre vorhielt (sic enim arbitratur apostolus: gratis iustificari hominem per fidem), und dass Luther sagte, er sei durch dies Wort nicht nur getröstet worden, sed commonefactum etiam de tota Pauli sententia, qui toties inculcat hoc dictum: fide iustificamur u. s. w. „In dem durch die Busse vorbereiteten Herzen Luthers haben die bis in die Schrift zurückweisenden Worte des Greises von der zu glaubenden Vergebung der Sünden zuerst den evangelischen Trost ausgegossen und den Glauben entzündet“.

geeignet hat, dass von einer Herübernahme, wohl gar von einer „ungeprüften Herübernahme“ nicht die Rede sein kann. Denn Luther hätte die Schrift auch ans Licht gezogen, wenn niemand mehr etwas von ihr gewusst und er sie in dem Winkel einer Bibliothek erst wieder aufgefunden hätte. Der Nachweis aber, dass er nicht so zur Bibel gekommen ist, ändert nichts an der Thatsache, dass seine einzigartige Wertschätzung derselben zu seinen persönlichen Errungenschaften gerechnet werden muss.

Doch wie einst in der Geschichte der Kirche, so musste auch für Luther das um seiner selbst willen angeeignete Wort Gottes gegebenen Falls zum kritischen Kanon werden. Gerade da aber tritt hervor, wie dies gar nicht auf ungeprüfter Herübernahme einer Theorie über die Unfehlbarkeit des Kanons beruhte. Denn dann müsste man erwarten, dass Luther alsbald die Schrift isoliert und so als Autorität verwendet hätte. Aber das thut er gerade nicht. Im Gegenteil erkennen wir die Nachwirkungen des Katholischen daran, dass er die Schrift nur erst neben den Vätern und der römischen Kirche als Autorität geltend macht und bloss die eine Freiheit für sich beansprucht, nicht an jeden beliebigen Satz der mittelalterlichen Scholastiker gebunden zu sein.[1] Nicht leicht kann eine andere Beobachtung so deutlich zeigen, wie naturwüchsig und von innen heraus das Schriftprinzip Luthers geworden ist. Die Leipziger Disputation förderte ihn in diesem Punkte gewaltig. Auch die bisher noch mitgeführten kirchlichen Autoritäten, selbst die angesehensten patres, fand er wiederholt mit der Schrift in Widerspruch. Da musste er auch zwischen ihnen sich entscheiden. Es war ihm nicht zweifelhaft, dass er sich für die Schrift zu entscheiden habe. Bald nach der Leipziger Disputation schreibt er in einer Streitschrift gegen Eck: plus mihi valet unus locus scripturae, quam omnes doctores per Eccium adducti (opp. var. arg. II, 477), und an

1) Es genügt, dafür auf Luthers Protestation von 1518 zu verweisen (opp. var. arg. 2, 136) primum protestor, me prorsus nihil dicere aut tenere velle, nisi quod in et ex sacris litteris primo, deinde ecclesiasticis patribus, ab ecclesia Romana receptis hucusque servatis, et ex canonibus ac decretalibus pontificiis habetur et haberi potest etc. — Unum illud addo et mihi vendico iure Christianae libertatis, quod opiniones B. Thomae, Bonaventurae aut aliorum scholasticorum vel canonistarum nudas, sine textu et probatione positas, volo pro meo arbitrio refutare vel acceptare secundum consilium Pauli: 1. Thess. 5, 21.

einer andern Stelle, die zugleich zeigt, dass diese neue Position als unkatholisch angegriffen wurde: scriptura sancta est verbum dei; quod si asina diceret, audiendum est (l. c. S. 507).[1] Insbesondre musste sich Luther auch von der ihm so teuern Autorität Augustins lossagen. Er that es ohne Bedenken.[2] Nun war die Schrift freigelegt, so wie noch nie zuvor. Alles andre hinter sich zurücklassend stieg sie zum Prinzipate empor; sie ward die entscheidende dogmatische Autorität, sie ward regula fidei. Zwar finden wir nicht gerade das Wort, wohl aber die Sache, wenn er 1520 schreibt: oportet enim scriptura iudice hic sententiam ferre, quod fieri non potest, nisi scripturae dederimus principem locum in omnibus, quae tribuuntur patribus, hoc est, ut sit ipsa per sese certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpres, omnium omnia probans — sint ergo Christianorum prima principia non nisi verba divina etc.[3]

Es lässt sich nur als eine Verkehrung des Thatbestandes bezeichnen, wenn man sagt, Luther habe die Schrift selbst jemals unter diejenigen Autoritäten gerechnet, die als von Menschen aufgerichtete um der Freiheit des Glaubens abgethan werden müssten. Im

---

1) Wenige Worte nachher heisst es: i nunc Ecci, et doceto, quod audire verbum dei et credere scripturam sanctam alleganti sit promotivum haeresis, generativum singularitatis, inobedientiae et rebellionis. Doch hat man sich in Rom eine ziemliche Weile besonnen, ehe man auf Tertullians Programm in de praescr. entschlossen zurückgriff.

2) Vgl. opp. var. arg. 5, 464 f. (1521): nos illis Paulum opponimus, apostolum nostrum, id est gentium —. Neque enim Augustino licet omnium summo licuit vocem Pauli mutare et aliam invenire. Augustino non satis credo; und 28, 379 (1522): „hie stehe ich, hie trotze ich, hie stolziere ich und sage: Gottes Wort ist mir über alles — darum gebe ich nicht ein Haar drauf, wenn tausend Augustinus, tausend Heinzen Kirchen dazu, wider mich wären", vgl. S. 376: „weil ich alle mein Schreiben und Lehren darauf stelle, dass nichtes sei zu lehren oder zu halten, was nicht klar in der Schrift stehet".

3) Assertio omn. articul. 5, 160 f. Diese Schrift ist noch deswegen so interessant, weil sie zeigt, wie Luther sich dessen bewusst ist, dass er im allmählichen Fortschritte zur reinen, vollen Durchführung seines Schriftprinzips, nämlich zur völligen Isolierung der Schrift gekommen ist. Luther zeigt S. 165 in klassischer Weise, wie jede Bindung der Schriftauslegung an kirchliche Autoritäten die Schrift schliesslich unwirksam macht, und bemerkt dazu: haec volui in hoc protestari, ne ii, qui s. patrum alicubi dictis suffarcinati praesumunt victoriam sibi, sese aliquid fecisse putent, si me adversatum ostenderint vel unius patris ecclesiastici unico alicui verbo, quod hactenus a scholasticis doctoribus ad ecclesiasticos semper provocaverim.

Gegenteil. Er hat die Autorität der Schrift als das Korrelat seiner Glaubensfreiheit empfunden und sie in diesem Sinne in Geltung gesetzt. Die Freiheit von allen menschlichen Autoritäten, zu der er sich selbst hindurchgerungen hatte und nun alle Christen hinanführen wollte, war nicht eine Freiheit von der Schrift, sondern eine Freiheit mit der Schrift: in libertatem enim vocati sumus, ut non sit necesse credere verum, quod alius homo sentit vel dicit, contenti eis credere, quae in scripturis docti sumus.[1] Angesichts solcher Stellen, die sich leicht häufen liessen, ist es geboten, nicht nur von einem Schriftprinzipe Luthers zu sprechen, sondern auch anzuerkennen, dass dasselbe für seine Reformation fundamentale Bedeutung gehabt hat. Den Fehler, Luthers Schriftprinzip mit dem Calvins und besonders Zwinglis einfach gleichzusetzen, werden auch wir vermeiden. Aber ist auch die Anwendung des Schriftprinzips hier und dort wesentlich verschieden, so doch die Sache selbst bei Luther nicht minder vorhanden.

Differenzen treten erst hervor, wenn wir fragen: unter welchem Gesichtspunkte hat Luther die Schrift in Geltung gesetzt? Wir beschränken uns dabei, wie gesagt, auf das neue Testament; denn mindestens muss, was für die ganze Schrift behauptet wird, auch an ihm sich bewähren, und wir Christen bemächtigen uns des alten Testaments vom neuen aus. Nach Harnack muss die Thatsache, dass Luther sich nicht bloss auf das „Evangelium" d. i. den geschichtlichen Jesus, sondern auf die ganze Schrift gestützt und berufen hat, von daher erklärt werden, dass er „die rabbinisch-katholische Vorstellung von der wörtlichen Inspiration der heiligen Schrift ungeprüft übernommen habe". Diese Vorstellung herrschte allerdings in der katholischen Kirche und stellte den Wert der Bibel in der Weise fest, dass alle Teile ein gleichwertiges Ganze bildeten, einen Gesetzeskodex, eine Paragraphensammlung, zu der die alttestamentlichen Apokryphen nicht minder wesentlich gehörten, als die bedeutendsten Schriften des neuen Testamentes. Aber diese Inspirationslehre ist gerade für Luther nicht nachweisbar. Insbesondre hat er das neue Testament gerade nicht unter dem Gesichtspunkte, dass dieses ganze Buch aus Inspiration seinen Ur-

---

1) Assertio l. c. 5, 213, vgl. confut. rat. Latom. (5, 454): hic te lector iubeo liberum esse et Christianum, in nullius hominis verba iratum (lies: iuratum), scripturae sanctae constantem professorem.

sprung herleite, sondern unter dem geschichtlichen Gesichtspunkte des Apostolischen in Geltung gesetzt. Verfolgen wir seinen Gedankengang.[1]

Auch für Luther sind Evangelium und Apostel Korrelatbegriffe. Das Evangelium trägt das Merkmal des Apostolischen an sich, denn durch die Apostel ist es als Gotteswort in die Welt ergangen. Daher polemisiert Luther dagegen, dass man von mehreren Evangelien rede und bloss vier Evangelisten zähle[2], und definiert das Evangelium Gottes als „eine gute Mähre und Geschrei, in alle Welt erschollen, durch die Apostel, von einem rechten David“ u. s. w. (63, 109), „denn es ist alles, was die Apostel geschrieben haben, ein Evangelium“ (51, 326). Die Apostel sind die Zwölfe und Paulus. Sie haben alle, unmittelbar von Christus selbst, den Beruf empfangen, für die Gesamtkirche der ganzen Welt und aller Zeiten Träger des Evangeliums zu sein.[3] Durch den heiligen Geist aber sind sie zu diesem ihrem Berufe entsprechend ausgerüstet und begabt worden. Darum ist ihre Autorität von aller andern bloss menschlichen Autorität verschieden, ihre Worte sind verba divina, und wer ihnen glaubt, der glaubt nicht Menschen, sondern dem heiligen Geiste, glaubt Christo, glaubt Gott.[4] Der Gedanke, die Apostel seien nicht völlig

---

1) Vgl. Romberg, Die Lehre Luthers von der heiligen Schrift in ihrem Zusammenhange dargestellt 1868; nur lassen bei ihm die verschiedenen neben einander gestellten Gesichtspunkte keinen recht einheitlichen Eindruck entstehen. Die Hauptsache ist zunächst, dass für Luther die Inspirationslehre keine massgebende Rolle spielt. Zur Vermeidung von Missverständnissen sei bemerkt, dass jene Lehre in ihrer konkreten geschichtlichen Gestalt unterschieden werden muss von der Thatsache, dass die Apostel durch den heiligen Geist geredet haben; das steht natürlich auch für Luther fest. Andrerseits ist auch zuzugestehen, dass Nachwirkungen jener Lehre und der durch sie bedingten Schriftauffassung bei Luther vorliegen; aber gegründet ist seine Anschauung von der Schrift nicht auf sie.

2) Vorrede zum N. T. (1522) 63, 109 und Epistel St. Petri gepredigt und ausgelegt (1523), 51, 326. Comm. in Ep. ad Gal. 1519 (E. A. 3, 173).

3) Vgl. opp. var. arg. (1519) 3, 337: omnes (sc. apostoli) a solo Christo sunt aequaliter missi et immediate. 27, 120 (1520): Petrus hat nie keinen Apostel erwählet, gemacht, bestätiget, gesendet, regieret. — Über das mochten alle Apostel sämptlich nit machen St. Matthiam und St. Paul zu Aposteln, sondern mussten vom Himmel gemacht werden, wie Apg. 1 und 13 steht; ebenso 24², 127.

4) Vgl. opp. var. arg. 6, 139 (1521): Paulo, immo spiritui sancto crede. 27, 317 (1521): Was hulfs nu, wenn Emser tausend und abertausend Väter

verlässliche Gewährsmänner des Evangeliums, hätte Luther an Christus selbst irre werden lassen. Andrerseits macht ihn die Wahrnehmung menschlicher Schwäche und Sündhaftigkeit an den Aposteln nicht irre, denn er hatte es an sich selbst erfahren und hat es oft ausgesprochen, dass das Leben gemeiniglich hinter der Lehre zurückbleibe. Es kommt also Luther nicht in den Sinn, sich mit dem Evangelium von den Aposteln ebenso zu emanzipieren, als von Lehrern, Päpsten und Konzilien. Vielmehr ist in einem Worte aus späterer Zeit (1539) die schon hier vorliegende Gesamtansicht schlicht so ausgesprochen: „wir müssen die Propheten und Apostel lassen auf dem Pult sitzen, und wir hienieden zu ihren Füssen hören, was sie sagen, und nicht sagen, was sie hören müssen“ (63, 402). Doch sind wir mit alledem noch nicht schon beim neuen Testamente angelangt.

Luther hat es nämlich wohl bedacht, dass die Apostel zuerst mündlich gepredigt haben. In einer grossartigen Erörterung führt er sogar aus, dass es eigentlich im Bereiche des neutestamentlichen Geistes gar nicht zu eigner Schrift hätte kommen sollen; nur die alte Schrift, das alte Testament, hätte mündlich ausgelegt werden müssen (Kirchenpostille 10², 388). Ferner weiss er auch, dass noch zur Stunde alle rechte Predigt in der Kirche Evangelium ist. In eben jenem Zusammenhange hat er aber zugleich ausgeführt, dass sich auch im Bereiche des neuen Bundes die Notwendigkeit herausstellte, Bücher zu schreiben, nämlich um der Ketzer und falschen Lehrer willen. Wenn daher die Frage entsteht, welches Mittel haben die Christen, um das rechte unverfälschte Evangelium zu erkennen und von allem Irrtum zu unterscheiden, so lautet Luthers Antwort: nur die Schrift, das neue Testament; denn dieses ist die apostolische Schriftensammlung und als solche die einzige authentische Urkunde des ursprünglichen Evangeliums. So hängt für Luther die Autorität des neuen Testamentes an der persönlichen Autorität der Apostel. Demgemäss hat er z. B. nicht die Apostelgeschichte mit den Briefen Pauli einfach in eine Linie gerückt, von dem Gesichtspunkte aus, dass beide in demselben Bibelbuche stehen, sondern er hat den Unterschied beobachtet, dass hier

Spruch fuhret, — dennoch wäre keine Schrift, sondern eitel Menschenwort da, die da haben geirret —. Aber St. Peters Worte (I, 2, 6—10) sind Gottes Wort. 24², 184 (1522): Sanct Paulus Tit. 1 gebeut — und Petrus 1. Petr. 3 spricht —. Siehe, ditz sind Wort und Satz des heiligen Geists.

ein Apostel selber redet, dort aber ein glaubwürdiger Zeuge von der Predigt der Apostel berichtet. Er setzt nämlich noch in der Vorrede von 1534 den Wert der Apostelgeschichte darein, dass sie die Predigt der Apostel gewaltiglich treibt und mit Exempeln und Geschichten belegt, „darumb diess Buch wohl möcht heissen eine Glosse uber die Episteln S. Pauli" (63, 117). Die apostolischen Schriften aber hat er an alledem partizipieren lassen, was er einerseits von der Schrift im allgemeinen, andrerseits von den Aposteln und ihren Worten überhaupt sagt. So schreibt er 1520 speziell von den paulinischen Briefen: quod si demus unam epistolam aliquam Pauli, aut unum alicuius locum non ad universalem ecclesiam pertinere, iam evacuata est tota Pauli autoritas. — Absit, absit, ut ullus apex in toto Paulo sit, quem non debeat imitari et servare tota universalis ecclesia (de capt. Bab. 5, 27). Man wird keine Stelle beibringen können, wo Luther sich von einem wirklich apostolischen Worte, etwa des Paulus oder des Johannes, in ähnlicher Weise entbunden habe, wie von einem Worte Augustins. Wie hat er z. B. immerfort gegen den Satz des Aristoteles, quod iusta operando iusti efficimur, geeifert, aber ich finde nicht, dass er je das ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην δικαιός ἐστιν 1. Joh. 3, 7 angegriffen habe. Und neben seine nachher zu besprechende Polemik gegen den Jakobusbrief will die Thatsache gehalten sein, dass er den Satz bei Paulus Rom. 2, 13 οἱ ποιηταὶ νόμου δικαιωθήσονται nicht angetastet hat, obgleich sich die Gegner auf ihn nicht minder als auf Jac. 2 beriefen.[1] Dagegen hat Luther seinen Gegnern es immer aufs neue vorgerückt, dass sie sich an die Blitze und Donnerschläge der göttlichen Stimmen in der Schrift nicht kehren und für ihre Sätze nichts aus der Schrift beibringen. Lieferten sie nur für ihre Lehren den Beweis aus den Aposteln, so wollte er sich wohl „den Mund stopfen lassen"! Eben diese Position Luthers, auf der, seinem Bewusstsein nach wenigstens, seine Kraft beruhte, würde uns völlig unerklärlich, wenn er jemals in schwarmgeisterischer Weise sich von dem apostolischen Worte seinerseits hätte emanzipieren wollen.[2]

---

1) Resol. super proposit. Lipsiae disputatis (1519) 3, 278; vgl. auch seine Auslegung von 1. Cor. 7 (1523) 51, 3 ff. oder seine Deutung von 1. Petr. 4, 8: die Liebe deckt auch der Sünden Menge, einer Lieblingsstelle seiner Gegner 51, 469 f.

2) Dass die „freien Urteile" Luthers diesem Ergebnis nicht widersprechen, wird sich zeigen.

Nunmehr haben wir uns mit dem auseinanderzusetzen, was man unter dem sehr missverständlichen Titel von Luthers „freien Äusserungen über den Kanon“ zu verzeichnen pflegt. Beweisen sie wirklich, dass Luther sich auch vom Apostolischen nicht habe imponieren lassen? Kann sich auf diese Äusserungen die vielverbreitete Ansicht berufen, dass Luther mit einem subjektiven, dogmatischen oder „religiösen“ Massstabe in der Schrift herumgefahren sei, um, was ihm nicht passte, hinauszuwerfen? Dann allerdings könnte von einem Schriftprinzipe bei ihm nicht mehr gesprochen, oder müsste wirklich ein vollständiger Widerspruch festgestellt werden, nur — im Gegensatz zu Harnack — nicht erst für den Luther nach 1524, sondern schon für den Luther von 1520/21. Wir beabsichtigen demgegenüber im Folgenden zweierlei nachzuweisen, einmal dass Luther die beanstandeten Schriften für nichtapostolisch gehalten, bezw. dass er seine Beanstandung in das Urteil gekleidet hat, die betr. Schriften seien nicht von Aposteln verfasst, und sodann, dass er in allen Fällen diese Annahme historisch, also wissenschaftlich zu begründen versucht hat.

Nicht erst in seinen Vorreden hat Luther gewisse Bücher des neuen Testamentes beanstandet. Seine erste Äusserung gegen den Brief „des Apostels Jakobus“ ist allerdings rein auf innere Erwägung, d. h. auf die blosse Vergleichung desselben mit Paulus begründet. Aber einmal schliesst er unverkennbar daraus, dass er nicht apostolisch sei, sodann macht er — bei Annahme seiner Apostolizität — den Grundsatz geltend, dass man nicht eine einzelne Stelle gegen die ganze übrige Schrift aufbieten dürfe.[1] Deutlicher spricht er sich schon 1520 aus: omitto enim, quod hanc epistolam non esse apostoli Jacobi, nec apostolico spiritu dignam multi valde probabiliter asserunt, licet consuetudine auctoritatem cuiuscunque sit obtinuerit (de capt., opp. var. arg. 5, 111). An der betr. Stelle handelt es sich nicht um Jac. 2, sondern um Jac. 5, die katholische Beweisstelle für das Sakrament der letzten Ölung. Auch hier kommt Luther völlig ohne Verwerfung des Briefes aus, denn er kann

1) Resolut. super propos. Lips. disput. 3, 278. Genau so verfährt er inbezug auf 2. Macc., aus dem Eck das Fegefeuer begründete, vgl. 24², 149: „und obs schon gulte (sc. 2. Macc.), wäre dennoch noth in solchem grossen Artikel, dass auch zum wenigsten noch ein Spruch aus einem der Häuptbücher ihm zu Hilf käme, auf dass alle Rede bestund in zweer oder dreier Zeugen Mund“ (1520).

mittelst einer Exegese, deren Resultate noch heute allseitig anerkannt sind, zeigen, dass es sich dort um etwas wesentlich anderes, als um jenes Sakrament handelt. Zugleich aber deutet er auf wissenschaftliche Autoritäten und Gründe hin, nach denen der Brief überhaupt nicht vom Apostel Jakobus stamme. Auch über die Apokalypse finden wir schon eine frühere, sehr lehrreiche Äusserung, nämlich in der Schrift de abroganda missa privata 1521. Luther führt da aus der Apokalypse zwei Stellen für sich, nämlich zu Gunsten des Satzes vom allgemeinen Priestertum an, bemerkt aber dazu: quamvis autem liber Apocal. veterum calculo non sit plenae autoritatis in contentione, tamen visum est, adversariis etiam ex ipso testimonia opponere.[1] Endlich ist auch über den Judasbrief eine Äusserung von 1521 zu verzeichnen, aus der hervorgeht, dass derselbe Luther quondam inutilis erschienen sei, weil aus dem Petrusbriefe genommen, während er jetzt sagt: nunc agnita est propter solum papam esse scripta.[2] Doch meint er, wie spätere Äusserungen zeigen, das agnita est nicht genau in dem Sinne, dass ihm der apostolische Ursprung gewiss geworden sei.

Diesem reihen sich die Äusserungen Luthers in seiner ersten Ausgabe des deutschen neuen Testamentes von 1522 an[3], und zwar kommt da ausser den drei bisher genannten Schriften auch noch Hebr. in Betracht. Wie bekannt, verweist er diese vier Schriften an das Ende des neuen Test., trennt sie durch einen Zwischenraum von den andern, deren letzte 3. Joh. ist, und lässt sie im Unterschied von jenen unbeziffert.[4] Den Sinn dieses Verfahrens erläutert seine Vorbemerkung: „bisher haben wir die rechten gewissen Häuptbücher des Neuen Testaments gehabt. Diese vier nachfolgende aber haben vorzeiten ein ander Ansehen gehabt“ (63, 154). Er beruft

1) Opp. var. arg. 6, 122, deutsch 28, 36: und wiewohl dies Buch nit solcher Acht ist, dass es zum Streit dienete.

2) L. c. 5, 360: epistola Judae mihi quondam inutilis visa, nunc agnita est e Petri epistola sumpta, propter solum papam esse scripta. Offenbar gehört das e Petri ep. sumpta hinter visa, denn eben dies ist für Luther jederzeit der Grund gewesen, den Brief für inutilis und unapostolisch zu halten.

3) Mit diesen verbinden wir gleich die ähnlichen Äusserungen aus späterer Zeit.

4) Also darf auch die Stellung der Offenbarung nicht von da aus beurteilt werden, dass sie schon vor Luther das letzte Buch im Kanon war; sondern sie steht bei ihm mit den drei andern im Anhang.

sich also auf die Geschichte des Kanons. Im einzelnen sagt er von Jakobi Epistel, dass „sie von den Alten verworfen" sei[1], von Judas, dass die alten Väter diese Epistel aus der Häuptschrift geworfen haben, und von der Offenbarung: „es haben auch viel der Väter diess Buch vorzeiten verworfen". Es geht aber durchaus nicht über das Historische hinaus, wenn Luther die Kraft jener äusseren Gründe der Überlieferung durch solche der inneren Kritik unterstützt, z. B. wenn er in den Vorreden zu Hebr. und Jud. darauf verweist, dass sie von den Aposteln so redeten, wie nur eine spätere Generation es könne[2], oder wenn er in Jac. und Jud. Benutzung apostolischer Literatur feststellt, die bei ersterer Schrift schon mit dem frühen Tode des Apostels Jakobus (act. 12) sich nicht vereinbaren lasse[3]; oder wenn er vom Briefe des Judas meint, er könne, weil griechisch geschrieben, nicht vom Apostel dieses Namens stammen; denn dieser sei der Überlieferung nach zu den Persern gegangen. Andrerseits bemerkt er, dass die Zitate aus apokryphen Schriften noch nicht genug Ursache gäben, um Jud. für unapostolisch zu erklären.[4] Wir dürfen vielleicht hier die weniger bekannte Thatsache anschliessen, dass Luther erst 1524 auch Bedenken gegen 2. Petr. geäussert hat. Zu der Erwähnung der Paulusbriefe bei ihm (3, 15 f.)

---

1) Vgl. noch die Stellen in der Kirchenpostille 8², 276: St. Jakobs (sc. Epistel), welche doch nicht des Apostels, und den andern Aposteln weit nicht zu gleichen ist; 277: wiewohl die Epistel nicht von einem Apostel geschrieben noch allenthalben der rechten apostolischen Art und Schlags und der reinen Lehre ganz gemäss ist. 10², 388: Item, die Aposteln haben auch wenig geschrieben, dazu sie nicht alle, sondern allein Petrus, Paulus, Johannes und Matthäus, von den andern Aposteln haben wir nichts, denn Jacobum und Judam, welche viel meinen, sind nicht der Aposteln Schrift.

2) Vgl. noch Auslegung des Judasbriefes von 1524 (52, 272 f.): aber diese Epistel lässet sich nicht ansehen, als sollt sie des rechten Apostels sein; denn er darinne redet von den Aposteln als ihr Jünger einer, lang hernach.

3) Bei Jud. aber liegt der Ton darauf, dass darin 2. Petr. geradezu ausgeschrieben sei; vgl. noch 52, 273.

4) 52, 277 zu Jud. v. 9: diess ist der Stuck eins, darumb diese Epistel vor Zeiten verworfen ist, weil hie ein Exempel angezogen wird, das nicht in der Schrift stehet. S. 281 zu v. 14: dieser Spruch von Enoch wird auch nirgend in der Schrift gelesen, darumb etliche Väter diese Epistel nicht angenommen haben; doch setzt er hier hinzu: wiewohl es nicht stark genug dazu ist, dass man ein Buch umb desswillen verwerfe, denn auch S. Paul 2. Tim. 3 zween Widersacher Mosi Jannes und Jambres nennet, welcher Namen auch nicht in der Schrift funden werden.

bemerkt er: „welches genugsam anzeigt, dass diese Epistel lang nach S. Paulus Episteln geschrieben sei. Und diess ist der Sprüche einer, die da Jemand möchten bewegen, zu halten, dass diese Epistel nicht S. Peters wäre“ (52, 271).

Luther hat aber noch ein anderes Mittel innerer Kritik, um die Frage nach der Apostolizität einer ntl. Schrift zu beantworten. Aber auch hierbei verlässt er, wenigstens seiner Meinung nach, nicht den Boden geschichtlicher Kritik, um auf das Gebiet einer ganz andersartigen Kritik hinüberzutreten. Die rechten und gewissen apostolischen Schriften haben ihn nämlich gelehrt, dass bei aller Mannigfaltigkeit der Apostel ihr Evangelium einschliesslich dem des Paulus eines gewesen sei. „Aufs erst ist zu wissen, dass alle Apostel einerlei Lehre fuhren. — Also hat ein Apostel eben das geschrieben, das auch im andern steht“ (51, 326). Darum misst er jene beanstandeten an den andern (für ihn) zweifellos apostolischen, und wenn er findet, dass sie mit denselben mannigfach in Widerspruch treten, so folgert er in eben dem Masse, als dies der Fall ist, dass sie auch deshalb nicht für apostolisch gelten können. So bemerkt er zu Hebr. 6. 10. 12: „welchs, wie es lautet, scheinet wider alle Evangelia und Episteln S. Pauli sein“, und zu der Epistel Jakobi: „dass sie stracks wider S. Paulum und alle andere Schrift den Werken die Gerechtigkeit giebt — darumb dieser Mangel schleusst, dass sie keines Apostels sei“, und betreffs der Offenbarung: „mir mangelt an diesem Buch nicht einerlei, dass ichs widder apostolisch noch prophetisch halte. Aufs erste und allermeist, dass die Apostel nicht mit Gesichten umbgehen, sondern mit klaren und dorren Worten weissagen, wie Petrus, Paulus, Christus im Evangelio auch thun“. Ähnlich bemerkt er 1524 zu dem Spruche 2. Petr. 3, 9: der Herr will nicht, dass jemand verloren werde, sondern, dass sich jedermann zur Buss gebe, er sei auch einer, um deswillen man versucht sein könne, die Epistel dem Petrus abzusprechen: „denn er gehet ein wenig herunter unter den apostolischen Geist“. Indessen fährt er gleich fort: „doch ists glaublich, dass sie nichts deste minder des Apostels sei. Denn weil er hierinnen nicht vom Glauben, sondern von der Liebe schreibt, lässet er sich auch herunter u. s. w.“ (52, 271). Mögen wir immerhin etwas andere Vorstellungen vom apostolischen Zeitalter und dem Verhältnis der Apostel zu einander haben, als Luther, so sind diese seine Beweisgründe nicht wesentlich andre, als die, mit welchen wir z. B.

darthun, dass der sogen. Barnabasbrief nicht von dem apostolischen Barnabas geschrieben sein könne.

In alledem ist also nichts davon enthalten, dass sich Luther an Apostolisches, das dies wirklich war, nicht gebunden erachtet habe. Dagegen hat man in solchem Sinne vielfach jenes Wort Luthers aufgefasst, dass alle Bücher daran zu messen seien, ob sie „Christum treiben". Also nicht ob apostolisch oder unapostolisch, sei für ihn die entscheidende Frage gewesen, sondern ob er in einem Buche Christum — so, wie er ihn verstand — finden konnte, oder nicht. So scheint auch Harnack jenes Wort zu deuten. Insbesondre wird man III, 792 auf die Meinung geführt, als habe Luther mit jenem Worte den Massstab des „geschichtlichen Christus" auch an das Apostolische anlegen wollen und sich so, prinzipiell wenigstens, von der Autorität des Apostolischen frei gemacht. Nicht also wäre mehr das Apostolische für ihn Massstab gewesen, sondern er hätte einen höheren Massstab besessen, um auch über dieses hinauszukommen. Wir unterlassen es auf die Schwierigkeiten hinzuweisen, die einer solchen Deutung entgegenstehen, und beschränken uns darauf, aus Luther nachzuweisen, dass der mit jenem Worte bezeichnete kritische Kanon kein anderer ist, als den wir bisher ihn anwenden sahen; speziell trifft er genau mit seinem zuletzt (S. 510) besprochenen kritischen Grundsatze zusammen.[1]

In seiner Kritik des Jakobusbriefes führt er nämlich aus: „das Ampt eines rechten Apostels ist, dass er von Christus Leiden und Auferstehung predige und lege desselbigen Glaubens Grund, wie er (Christus) selbs sagt Joh. 15: ihr werdet von mir zeugen. Und darinne stimmen alle rechtschaffene heilige Bücher übereins, dass sie allesampt Christum treiben und predigen". Also das Amt eines Apostels ist Predigt von Christo, denn dazu sind die Apostel von ihm berufen. Indem nun Luther die Möglichkeit gar nicht erwägt, dass ein Apostel Christi diesem Auftrage nicht entsprochen hätte, schliesst er: wenn eine Schrift von Christo nicht predigt, so kann sie nicht ein Apostel geschrieben haben, sondern muss irgendwer anders ihr Verfasser sein. Diesen Schluss zieht er hier betreffs des Jakobusbriefes, denn der Schreiber „gedenkt nicht einmal in

---

1) Vgl. K. Thieme in H. R.-E. V³, 453: „dass Luthers Massstab, „Christum treiben", ein rein geschichtlicher ist, den er vom geschichtlichen Amt der Apostel, gerade jenen Glauben zu predigen, abstrahiert hat".

solcher langer Lehre des Leidens, der Auferstehung, des Geistes Christi. Er nennet Christum etlich Mal; aber er lehret nichts von ihm, sondern sagt von gemeinem Glauben an Gott" (S. 156). Dieselbe Folgerung wiederholt er 1523 in der Auslegung von 1. Petr.: „denn wenn man will das Evangelium predigen, so muss es kurzumb sein von der Auferstehung Christi. Wer das nicht predigt, der ist kein Apostel — darumb kann man wohl spüren, dass die Epistel Jakobi kein rechte apostolisch Epistel ist; denn es stehet schier kein Buchstab darinnen von diesen Dingen" (51, 337). In der Vorrede zur Apokalypse kehrt dieselbe Beweisführung wieder: „und ist mir die Ursach genug, dass ich sein nicht hoch achte, dass Christus darinnen widder gelehret noch erkannt wird, welches doch zu thun, für allen Dingen, ein Apostel schuldig ist, wie er sagt act. 1: Ihr sollt meine Zeugen sein" (S. 170). So bewährt sich denn der rechte Apostel daran, dass er Christum, wir wollen sagen, traktiert.

Dieser Massstab richtet sich aber nicht gegen die rechten und wahren Apostel, sondern ist vielmehr von ihnen, d. h. von ihren Schriften, abstrahiert laut der bereits erwähnten Stelle: „darinne stimmen alle rechtschaffene heilige Bücher übereins, dass sie allesampt Christum treiben" (S. 156 f.). Wenn demgemäss eben dies auch als „der rechte Prüfestein, alle Bücher zu tadeln" (= richten, urteilen) bezeichnet wird (S. 157), so steht das doch nicht in Widerspruch, sondern in Einklang mit dem schon 1521 ausgesprochenen und ausführlich gerechtfertigten Satze Luthers: „Sollen wir probieren, wie hie S. Paulus sagt (1. Thess. 5, 20), was wollen wir für einen Probierstein dazu nehmen, anders denn die Schrift?" (27, 246). Nur dass hier (gegen Emser) aller Väter Lehre an der Schrift gemessen werden soll, dort aber sie an sich selbst bewährt und gemessen wird. Ja, die beiden Aussagen berühren sich noch näher. Denn wenn Luther bei Besprechung von Jac. sagt: „auch ist das der rechte Prüfestein, alle Bücher zu tadeln, wenn man siehet, ob sie Christum treiben oder nicht", so meint er damit nicht bloss neutestamentliche, sondern alle Schriften, auch alttestamentliche, und nachapostolische christliche Schriften bis zu seiner Gegenwart hin. Diese Deutung wird bestätigt durch die Wiederholung jener Gedanken in der Auslegung von 1. Petr. (1523): „denn er (Petrus) thut auch eben das, das S. Paulus und alle Evangelisten, dass er den rechtschaffenen Glauben lehret, wie Christus uns geschenkt sei, der unser Sund hinwegnimpt. — Aus dem kannst Du nu richten von allen Büchern und Lehren,

was Evangelion sei oder nicht. Denn was nicht auf diese Art gepredigt oder geschrieben wird, da magst Du frei ein Urtheil fällen, dass es falsch ist, wie gut es scheinet. Diese Macht zu urtheilen haben alle Christen, nicht der Papst oder concilia, die sich rühmen, wie sie allein Macht haben, die Lehre zu urtheilen" (51, 327). Beidemale aber stellt er die rechten apostolischen Schriften als die Norm solchen Urteils hin.

Wir würden aber Luthers Kritik unvollständig darstellen, wollten wir nicht hinzusetzen, dass er in diesen Dingen weder die Urteile der alten Kirche, noch seine eignen für massgebend und endgiltig gehalten hat. So leitet er sein Urteil über den Ursprung des Jakobusbriefes mit den Worten ein: „aber dass ich meine Meinung drauf stelle, doch ohne Jedermanns Nachtheil, achte ich sie für keines Apostels Schrift, und ist das meine Ursache" u. s. w. (Vorr. von 1522) und schliesst folgendermassen: „Darumb kann ich ihn nicht unter die rechten Häuptbücher setzen, will aber damit Niemand wehren, dass er ihn setze und hebe, wie es ihn gelüstet; denn viel guter Sprüche sonst darinne sind." Gerade deshalb aber muss auch betont werden, dass Luther in seiner Kritik grundsätzlich sich nicht gewandelt hat; insbesondre lässt sich nicht nachweisen, dass darin durch den Kampf mit den Schwarmgeistern eine Wandlung eingetreten sei. Er hat allerdings später einige der kühnsten Sätze aus seinen Vorreden nicht wieder mit abdrucken lassen, dafür aber hat er nicht nur 1524 auch noch gegen 2. Petr. Bedenken geäussert, und seit 1527 in seiner Kirchenpostille seine Urteile über Jac. und Jud. der Gemeinde vorgetragen (8^2, 276 f., 10^2, 388), sondern auch noch in der neuen Vorrede zur Offenbarung von 1545 die inneren und äusseren Gründe gegen ihre apostolische Herkunft erwähnt und geurteilt: „in welchem Zweifel wirs für uns auch noch lassen bleiben"; nur dass er wieder hinzusetzt: „damit doch Niemand gewehret sein soll, dass ers halte für S. Johannes des Apostels, oder wie er will" (63, 159).

In dem allen deutet er zugleich an, dass das N. T. unter einem doppelten Gesichtspunkte zu betrachten sei, wie das auch in der alten Kirche der Fall war, nämlich einmal als Vorleseschrift, dann aber als dogmatische Autorität. Wenn er die beanstandeten Schriften in letzterer Beziehung nicht unter die Hauptbücher rechnen will, die des „Glaubens Grund legen sollen" (Vorr. zu Jud.), so lässt er sie doch z. B. für die Predigt „mitlaufen, damit nicht dafür gehalten

werde, als wollten wir sie gar verwerfen" (8², 277 von Jac.), wie er sie denn auch in seiner Bibel, nicht minder als die atl. Apokryphen mitübersetzt und sie auch, einschliesslich Jac., in den Vorreden mit mancherlei Lobsprüchen bedacht hat.

Indem wir uns vorbehalten, auf die rein subjektiven Bestandteile in Luthers Urteilen noch zurückzukommen, glauben wir mit dem Bisherigen nachgewiesen zu haben, dass sich Luther weder überhaupt, noch auch in seinen freien Urteilen mittelst eines eigenen religiös-dogmatischen Kanons von dem Apostolischen emanzipiert, sondern dass er nur gewisse ntl. Schriften, deren nichtapostolische Herkunft er geschichtlich nachweisen zu können glaubte, an der dogmatischen Autorität der andern nicht hat teilnehmen lassen. Eine Kritik der Apostel selbst wäre dies nur in dem Falle gewesen, wenn Luther gemeint hätte, sie, die Apostel, hätten die 27 Bücher unsers heutigen N. T.'s für kanonisch erklärt. Diese apokryphe Ansicht ist jedoch bei ihm nicht nachweisbar.

Nun scheint man aber die Sache gewöhnlich so aufzufassen, als habe Luther die kritisierten Schriften zuerst aus rein subjektiven Gründen beanstandet und dann sich nach Handhaben der Überlieferung und der inneren Kritik umgesehen, um seine vorgefasste Meinung damit zu stützen. Aber auch diese Ansicht dürfte zum mindesten sehr einseitig und geschichtlich nicht zu begründen sein, zumal wenn man den wohl nicht anfechtbaren Grundsatz befolgt, Luthers Kritik an den verschiedenen genannten Schriften unter einheitlichen Gesichtspunkten zu betrachten. Zunächst will beachtet sein, dass Luther gegen den Judasbrief gar keine, gegen 2. Petr. keine irgendwie erheblichen religiösen Bedenken gehabt hat; ja ersterer war ihm gegen das Papsttum willkommen.[1] Wenn er den Brief trotzdem für unapostolisch erklärt, so thut er dies rein auf historisch-kritische Erwägungen hin, gerade hier mit sorgfältiger Abschätzung der Gründe, deren entscheidendster für ihn die Abhängigkeit von 2. Petr. ist. An dem Hebräerbrief hat er allerdings etwas Wichtiges auszusetzen, die, wie es ihm scheinen will, unzweideutige Verwerfung einer Busse nach der Taufe. Aber nicht nur urteilt er, dass man zur Not „eine Glosse darauf machen" könne, sondern er

---

1) Zu Jud. vgl. ausser der S. 508 angeführten Stelle noch 52, 273: und ist ganz nicht Anders denn ein Epistel wider unsre Geistlichen, Bischoffe, Pfaffen und Monche. Betr. 2. Petr. vgl. das Zitat auf S. 510.

hätte auch noch andere Mittel zur Verfügung gehabt, sich dieser Stelle zu erwehren, als dass er gleich den ganzen Brief dem Apostel Paulus aberkannte; denn gerade unter Voraussetzung seines paulinischen Ursprungs hätte er fordern können, dass man diese Epistel nach den anderen Episteln Pauli verstehe. Aber eben dass jene Stelle „scheinet wider alle Evangelia und Episteln S. Pauli sein", machte ihn neben den anderen Gründen an ihrer Herkunft vom Apostel Paulus irre. Wenn nun aber thatsächlich ungefähr dieselben Gründe, wie Luther sie hegte, auch die heutigen, historisch besser geschulten Theologen noch zu demselben negativen Resultate führen, wenn ferner die geniale „von Luther ohne Vorgänger im Altertum aufgestellte Hypothese", Apollos habe diesen Brief geschrieben, noch heute verdienten Anklang findet (Zahn, Einl. II, 157 f.), was könnte uns veranlassen, die schönen historisch-kritischen Nachweise Luthers nicht als das gelten zu lassen, was sie sein wollen? Dann aber wird man annehmen dürfen, dass auch bei den zwei am schärfsten kritisierten Schriften, Jac. und Apoc., jene historischen Nachweise für Luther nicht Floskeln gewesen sind, hinter denen sich dogmatische Abneigung versteckte, um so mehr als die inneren Gründe, um deren er sich gegen die eine und die andere dieser Schriften ablehnend verhielt, unter sich sehr verschieden sind. Man mag in dem Bewusstsein, wie erheblich weiter es die historische Kritik in unserem Jahrhunderte gebracht habe, immerhin Luthers geschichtliche Kritik geringschätzig ansehen, wenn man nur zugesteht, dass er sie mit allen ihm damals zu Gebote stehenden Mitteln zu üben gesucht hat.

Wir können aber diesen Satz noch unterstützen. Nur die Isolierung, in der uns vielfach Luthers Kritiken vorgetragen werden, kann die Schuld daran tragen, dass man so selten sich auf die Gleichheit seiner Kritik mit der altkirchlichen besinnt. Sollte es aber zufällig sein, dass Luther angeblich von seinem neu entdeckten Evangelium aus und mittelst eines neuen Massstabes der Kritik nur solche Schriften beanstandet hat, die auch die alte Kirche vor der katholischen Fixierung des Kanons als zweifelhaft apostolische bezeichnete, so dass er sie mit der Begründung in den Anhang verweisen kann: „diese vier nachfolgende aber haben vorzeiten ein ander Ansehen gehabt"? Der ganze Unterschied zwischen ihm und der älteren Kirche besteht darin, dass er nicht 2. Petr. noch 2. 3. Joh. unter diese Antilegomenen stellt. Dass er damit nicht aus religiösen

Gründen gegen die altkirchliche Beanstandung derselben protestieren will, ist wohl klar. Denn gegen 2. Petr. hat er wirklich einmal leise geschichtliche Bedenken geäussert und sie nur nicht für ausreichend angesehen, noch weniger aber sie mit der Tradition oder der Selbstbezeichnung des Briefschreibers niedergeschlagen; von 2. 3. Joh. aber sagt er in der Vorrede: „die andern zwo Episteln sind nicht Lehrepisteln, sondern Exempel der Liebe und des Glaubens, und haben auch einen rechten apostolischen Geist“. Aber nicht einmal als unbewusstes Zusammentreffen Luthers mit der alten Kirche kann das gedeutet werden. Denn Luther hat schon im Kloster den Hieronymus fleissig studiert, wie er denn auch in der Vorr. zur Apoc. 1522 sich auf ihn, nur in diesem Falle mit Widerspruch, bezieht. Daneben aber kannte er auch den lateinischen Eusebius und viele andre Quellen.[1]

Aber auch so steht es nicht, als hätte Luther damals allein und zuerst diese alten Bedenken wieder ausgegraben. Auch darauf pflegt man sich selten bei Luthers Kritik zu besinnen und übersieht infolgedessen, dass diese nicht so aus seinem Haupte entsprungen ist, wie die gewappnete Athene aus dem des Zeus. Vielmehr stand Luther gerade hier unter nachweisbarem zeitgeschichtlichen Einflusse. Wir erwähnten schon früher, dass Erasmus seit 1516 in seinen annotationes gegen eine Anzahl biblischer Bücher Zweifel äusserte.[2] Luther hat von Anfang an die Schriften des Erasmus eifrig studiert (Köstlin, Martin Luther I, 140 f. 287 f.). Vergleichen wir nun dessen Kritik mit der Luthers, so finden wir die überraschendste Einstimmigkeit. Beide bezweifeln nicht nur genau dieselben Schriften, sondern mehrfach ist auch die Begründung dafür so ähnlich, dass man Luther für direkt abhängig halten möchte. Am Schlusse seiner Auslegung von Hebr. bespricht Erasmus die alten Bedenken gegen paulinischen Ursprung, begründet sie ausführlicher und verweist besonders darauf, dass einige Stellen häretisch lauteten, besonders quod palam adimere videatur spem a baptismo relapsis in peccatum, idque non uno in loco, cum Paulus et eum receperit in communionem sanctorum, qui dormierat cum uxore patris. In der Auslegung macht er die Verse 6, 4 ff. 10, 26 f. als solche Stellen kenntlich, um derentwillen man den Brief nicht für paulinisch

---

1) Vgl. Schäfer, Luther als Kirchenhistoriker, S. 181 ff.

2) Das Vorwort trägt die Jahreszahl 1515.

gehalten habe (zu 6, 4). Er versucht im Anschlusse an Chrysostomus und Theophylakt diesen Knoten zu lösen. Genau dieselbe Schwierigkeit, dieselben Stellen (nur dazu 12, 17) führt Luther an, meint aber den Text nicht wohl durch eine Glosse abschwächen zu können. Im Eingange zur Auslegung des Jacob. registriert Erasmus die Zweifel an der Autorschaft des Jakobus, sei es der Apostel oder der Bruder des Herrn, und kommt am Schlusse darauf zurück, dass diese Epistel tametsi salubribus praeceptis referta doch angezweifelt worden sei: nec enim referre videtur maiestatem illam et gravitatem apostolicam. Wen wird das nicht an Luthers Urteil erinnern, dass diese Epistel „nicht allenthalben der rechten apostolischen Art und Schlags ist"? (8^2, 277). Am Schlusse von 2. Petr., bei 2. und 3. Joh. (über sie schon bei Jac. a. A.) und zu Judas v. 9 teilt Erasmus die alten Bedenken, wie gewöhnlich nach Hieronymus, mit. Lehrreich ist auch seine Kritik der Apokalypse. Wieder wird aus Hieronymus angeführt, dass die Griechen sie zu seiner Zeit noch nicht rezipiert gehabt hätten, dass einige sehr gelehrte Männer sie als eine Dichtung sehr getadelt hätten, quasi nihil haberet apostolicae gravitatis, — deinde nec in sententiis esse, quod apostolica maiestate dignum videatur. Erasmus fügt hinzu, ihn mache irre, dass der Verf., anders als der Evangelist, so sehr seinen Namen einschärfe, „gerade als ob er einen Wechsel, nicht ein Buch schriebe".[1]

Die Berührungen mit Luther sind offenkundig. Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn wir bedenken, dass Erasmus (ausser 2. 3. Joh.) auch keine anderen ntl. Schriften als Luther beanstandet hat. Zwar bemerkt er vom Epheserbriefe, dass sein Stil sich von dem der anderen Paulinen soweit unterscheide, ut alterius videri possit, setzt aber sofort hinzu, nisi pectus atque indoles Paulinae mentis hanc prorsus illi vindicaret. Ebenso führt er (nach Hieronymus) die Bedenken einiger gegen Philem. an, äussert aber seine Verwunderung über solche Zweifel, cum pro ratione modoque argumenti nihil esse magis Paulinum possit.[2]

---

1) Vgl. das ähnliche Bedenken Luthers, Vorrede 1522: dazu dunkt mich das allzuviel sein, dass er so hart sein eigen Buch, mehr denn kein ander heilige Bucher thun — befiehlt und dräuet: wer etwas davon thue, von dem werde Gott auch thun etc.

2) Besonders anziehend ist seine Kritik des apokryphen Laodicenerbriefs (zu Col. 4, 16), wo er schreibt: non est cuiusvis hominis, Paulinum pectus effingere. Tonat, fulgurat, meras flammas loquitur Paulus.

Neben Erasmus aber dürfen wir an Cajetan erinnern. Denn wenn dieser auch von ersterem, vielleicht auch von Luther selbst, abhängig ist, so wird doch wenigstens eine Übereinstimmung mit letzterem nicht auf eine Rezeption eigentlich reformatorischer Grundsätze zurückgehen. Auch er hält sich in seinen Kommentaren von 1532 an Hieronymus: Hieronymum sortiti sumus regulam, ne erremus in discretione librorum canonicorum, nam quos ille canonicos tradidit, canonicos habemus, et quos ille a canonicis discrevit, extra canonem habemus (Vorr. zu Hebr.). So werden wieder eben dieselben Schriften wie bei Luther beanstandet, insbesondre Hebr., wo er genau, wie Luther, aus cap. 2 folgert, dass der Verf. sich, im Gegensatz zu Paulus in Gal. 1, nicht Apostolizität beilege, und zu cap. 6 die gleichen Bedenken äussert, nur dass er es, wie Erasmus, mit dem glossari versucht; ferner Jac., dessen Verf. sich ja auch selbst nicht Apostel nenne, endlich Jud. wegen Verwendung von Apokryphen. Über die apoc. schweigt er sich aus, lässt aber seine ablehnende Haltung durchscheinen, wenn er schreibt: apocalypsim fateor me nescire exponere iuxta sensum literalem; exponat cui deus concesserit. Betreffs 2. und 3. Joh. bemerkt er ebenso wie Erasmus nach Hieronymus, sie hätten vielleicht den vom Apostel zu unterscheidenden Presbyter zum Verfasser; dagegen erkennt er das Argument, welches aus dem Stile gegen die Apostolizität von 2. Petr. genommen sei, nicht als stichhaltig an. Von den beanstandeten Schriften aber sagt er, dass sie minoris auctoritatis seien als die certae scripturae sacrae (zu Jud.).

Stellen wir diese drei Bibelkritiker neben einander, so können ja nicht leicht grössere Verschiedenheiten des religiösen Charakters gedacht werden. Treffen sie nun in ihren kritischen Resultaten so gut wie vollständig zusammen, muss ferner gelten, dass hierin Luther von Erasmus beeinflusst gewesen ist, so dürfte nicht mehr zu bezweifeln sein, dass auch Luthers Kritik wesentlich historisch, nicht aber von subjektiven religiösen Ideen geleitet ist, die jenen beiden anderen fremd waren. Vielmehr stehen hier alle drei unter der Einwirkung des Humanismus, der neu erwachten Wissenschaft, die unter dem Schutte der Überlieferung die Quellen aufzugraben und das Ursprüngliche wiederzugewinnen suchte.[1] Wenn Luther also nicht mehr als jene ntl. Schriften angegriffen hat, so trifft er auch darin mit

1) Worin sie sich von Luther wirklich unterschieden, wird noch zur Sprache kommen.

den unterrichtetsten seiner Zeitgenossen zusammen. Und ob er nicht vielleicht auch darin einen gesunden geschichtlichen Sinn bewährt hat? Jedenfalls aber dürfen wir ihn nur an seiner Zeit messen.

Gerade auch im Blick auf jene anderen beiden Kritiker dürfte nunmehr einleuchten, wie neu die Stellung Luthers zum N. T. gegenüber der kirchlich-katholischen Stellung zur Schrift war, und dass Luther die dort herrschende Anschauung gerade nicht und niemals angenommen hat. Denn das ist oberster katholischer Grundsatz, dass die Kirche den Kanon feststellt, und dass daher die heilige Schrift selbst antastet, wer die kirchenrechtlich festgesetzte Sammlung auch nur in einem Stücke kritisiert. Andrerseits hat man, ähnlich wie beim Apostolikum (S. 480, Anm. 2), nur noch energischer, sich bemüht, Luther mit dem Köder der heil. Schrift in die Falle der unfehlbaren Kirche zu locken und ihm so wieder das katholische Schriftprinzip zu suggerieren. Schon auf der Leipziger Disputation im Streite über das purgatorium trat diese Methode charakteristisch hervor.[1] Luther beanstandete die Berufung auf 2. Macc., weil dieses Buch nach Hieronymus nicht zum Kanon gehöre, mithin nicht für den Lehrstreit zu verwenden sei (129. 131). Eck dagegen erklärte, obgleich jene Bücher nicht im Kanon der Hebräer gestanden hätten, tamen ecclesia recipit eos in canonem laut Augustin und Ivo von Chartres (130) und urteilt, dass daher auch die einzige Makkabäerstelle der Kirche genügen würde, um das Dogma vom purgatorium aufzustellen; ja den Satz, dass das purgatorium in der Schrift gelehrt werde, hält er schon durch die dahingehende Erklärung des Konzils von Florenz 1439 für ausgemacht (133). Bereits spielt auch Eck den Streit auf den neutestamentlichen Kanon hinüber mit der beiläufigen Bemerkung: cum plura essent evangelia scripta, auctoritate ecclesiae quattuor in canone recepta (132). Luther übersieht nicht, wieviel hier auf dem Spiele steht, sondern hält den Satz entgegen: concilium non potest facere de scriptura esse, quod non est de scriptura natura sua, sicut nec ecclesia potuit facere evangelia, etiamsi approbavit evangelia (137). Eck aber lässt nicht locker, sondern kommt auf diese Punkte ausführlich zurück, indem er zuerst bemerkt, ein vom heil. Geist geleitetes Konzil werde besser als Luther zu entscheiden wissen, was Schriftlehre sei, und sodann es als die

---

1) Disput. Lips. habita a notariis excepta opp. var. arg. 3, 18 ff. Darauf beziehen sich die Seitenzahlen im Text.

Methode aller Häretiker brandmarkt, dass sie erklären, catholicas veritates in scriptura sacra non esse expressas[1], und endlich seine Behauptungen inbetreff der Evangelien dahin formuliert, dass die Kirche zwar nicht die Evangelien, wohl aber das mache (facit), ut relictis Nicodemi, Bartholomaei, Thomae et aliorum evangeliis, quatuor dumtaxat indubitatam fidem adhibeamus, in quo ecclesiae iudicio standum est in evangeliorum acceptatione, und ebenso müsse man bei ihrem Verstand und ihrer Auslegung der Schrift verbleiben (145). Luther geht noch nicht darauf ein, sondern zieht sich darauf zurück, dass die Väter im Kampf mit den Häretikern die zweifelhaften Schriftstellen preisgegeben und nur mit den gewissen und deutlichen Örtern der Schrift gestritten hätten (153).

Dieser Gegensatz zieht sich aber durch die Polemik der Folgezeit immer hindurch, und zwar in der Form, dass die Katholiken immer wieder das bekannte Augustinuswort gegen Luther anführen: ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas, während ihnen Luther ebenso oft das andre Wort desselben Kirchenvaters entgegenhielt: ego solis eis libris, qui canonici dicuntur, eum deferre honorem didici, ut nullum eorum scriptorem errasse firmiter credam.[2] Luther scheint nicht empfunden zu haben, dass auch diese Formulierung nicht ganz seinem Standpunkte entspricht, aber das deutet er wenigstens bei Gelegenheit an, dass er sich mit jenem Satze auch nicht von Augustinus abhängig weiss, denn er schreibt: at si etiam Augustinus id non dixisset, scriptura tamen exigit, nulli nisi soli sibi credi (6, 408). Die Autorität der Schrift ruht also in ihr selbst und auf ihr allein. Hätte daher Luther Anlass gehabt, auf jenen Einwand Ecks betr. der Evangelien, den nachmals katholische Polemik so gern wiederholt hat, einzugehen, so würde er sicher nicht einfach mit der Entscheidung der Kirche, auch nicht der alten, sich beruhigt haben, als ob etwa diese Kirche die Befugnis gehabt hätte, das Evangelium eines wirklichen Apostels, ein solches des Apostels Thomas oder des

1) S. 146 beruft er sich auch schon auf das ὁμοούσιος, das nachmals Luther wieder vorgerückt wurde.

2) Vgl. schon praef. comm. in ep. ad Gal. 1519 E. A. 3, 131; assert. omn. art. (1520) opp. var. arg. 5, 163. 166, deutsch dasselbe 24, 61; contra Henr. reg. Angl. (1522) 6, 408, wo er das Zitat mit einem: quoties enim dixi einleitet; adv. Cocl. (1523) 7, 57. Dieser Satz Augustins stand auch im kanonischen Rechte.

Apostels Petrus u. s. w. von ihrem Kanon auszuschliessen. Nie und nimmer hätte er das der Kirche zugestanden. Sondern er würde mit denselben Mitteln äusserer und innerer Kritik, die wir ihn handhaben sahen, dargethan haben, dass die betreffenden Schriften nicht wirklich apostolisch seien, sondern „eitel Narrenwerk“, wie er von dem Buche de pueritia Jesu 1541 urteilte (6², 313). Da der kirchliche Kanon dergleichen Bestandteile nicht enthielt, so hat er kein Bedürfnis gehabt, ein Buch aus demselben geradezu hinauszuwerfen, ebensowenig als er ein Glied aus dem kirchlichen Apostolikum geradezu beseitigte.

Wie sehr aber Luthers Schriftkritik mit dem katholischen Schriftprinzipe in Widerspruch stand, wird auch daran offenbar, dass von den Katholiken die, welche hierin seine Parteigänger waren, Erasmus wie Cajetan, verurteilt worden sind. Ist man Luther gegenüber, wie es scheint, weniger hierauf eingegangen, so war der Grund einfach der, dass es im Streite mit ihm noch viel wichtigere Punkte gab. Zugleich tritt hier der Unterschied hervor, der allerdings zwischen ihm und den zwei anderen Kritikern besteht. Derselbe liegt aber anderswo, als wo man ihn vermuten möchte. Luther hat nur den Mut, auch die Konsequenzen seiner geschichtlichen Kritik zu ziehen, anders als Erasmus (s. S. 308). Insbesondere dieser, aber auch Cajetan, bleibt im katholischen Schriftbegriffe insofern hängen, als beide die Autorität der beanstandeten Schriften durch das negative Resultat über ihre Verfasser unberührt bleiben lassen. Uneingeschränkt gilt das von Erasmus, der sich immer auf den einen Autor, den heiligen Geist, zurückzieht. Er will also selbst seiner Kritik keine Folge für die Kanonizität der betr. Schriften gegeben wissen. Cajetan dagegen scheint dies zu wollen (vgl. S. 307). Aber beachten wir, wie er mit Hebr. 6 verfährt. So wie die Worte lauten, meint er, enthalten sie den geradezu häretischen Gedanken, dass es nach der Taufe keine Busse gebe. Aber das gälte nur dann, si non esset sermo autoritatis. Quia tamen autoritatem obtinuit haec epistola, glossaretur et non de quacunque renovatione, sed de renovatione baptismali intelligitur. Obgleich also der Brief nicht paulinisch ist, so muss er doch gerade so gut sein wie ein apostolischer, und scheint er den apostolischen Schriften zu widersprechen, so muss er umgedeutet werden. Im Hintergrunde steht eben doch der Gedanke, dass die kirchliche Sammlung unantastbar ist, und das ist katholisch. Luther dagegen meint das nicht, und darum beruht sein

Schriftprinzip nicht auf ungeprüfter Herübernahme des katholischen Dogmas vom N. T., sondern ist dem gegenüber durchaus neu.

Auf der andern Seite aber ist es doch nicht radikal neu, sondern nur eine Wiederaufnahme desjenigen Schriftprinzips, das wir in der altkatholischen, wenigstens der ausserrömischen, Kirche fanden. Ich berufe mich dafür auf die früheren Nachweise, dass die alte Kirche das N. T. unter dem Gesichtspunkte des Apostolischen für kanonisch ansah, dass man den kanonischen Wert der verschiedenen Schriften nach dem Masse der direkten und sicheren Apostolizität abstufte und dass man den ntl. Kanon nicht erst dann für gegeben ansah, wenn er mechanisch fest abgeschlossen und begrenzt war. Dass Luther auch im einzelnen zu den ntl. Schriften nur eben die Stellung wieder eingenommen hat, die die Kirche vor der Mitte des 4. Jahrh. zu denselben einnahm, haben wir bei seiner Kritik gesehen.

Wodurch er sich von der altkatholischen Kirche im Ganzen unterscheidet, ist ein Zweifaches. Einmal, dass er noch unbedingter die heil. Schrift allein und für sich als regula fidei proklamiert, sie also auch unabhängig vom Bekenntnis der Kirche und über dieses, auch über das Apostolikum, stellt. Aber dieser Unterschied von einem Irenäus entspricht nur dem Unterschiede zeitlichen Abstandes, der ihn und der diesen von den Aposteln trennt (vgl. S. 189 f.), und schon in der späteren Zeit der alten, besonders der griechischen, Kirche hatte die Schrift sich in dieser Weise besondert, und war sie insbesondere dem alten Bekenntnisse übergeordnet worden (vgl. S. 251). Schon dort haben wir erkennen lassen, dass die reformatorische Position auch in dieser Hinsicht die geschichtlichen Anknüpfungspunkte für sich nachweisen kann.

Das Andere, was Luther, schon einem Irenäus gegenüber, auszeichnet, ist die innere Freiheit und religiöse Selbständigkeit, zu der ihm seine Gebundenheit an die heil. Schrift gediehen ist. Immerhin hat auch diese ihr Analogon — mehr will ich nicht sagen — in jener reichen Zeit der alten Kirche, nämlich bei den Alexandrinern, Clemens und Origenes. Wir eignen uns mit Bezug auf jenen gern die schöne Charakteristik Harnacks an: „Clemens hat in dem christlichen Glauben, wie er ihn verstand und mit der griechischen Kultur verschmolzen hat, geistige Freiheit und Selbständigkeit, die Lösung von allem Heteronomischen gefunden — welchen Apparat er dabei gebraucht hat, kann letztlich auf sich beruhen, — Irenäus ist im Apparate verstrickt geblieben, und so viel er von

dem novum testamentum libertatis redet, so wenig fühlt man seinem grossen Werke ab, dass der Urheber die geistige Freiheit wirklich gewonnen hat" (I, 599 f.). Gleiches wie von Clemens gilt von Origenes, und mit gewissen Beschränkungen, aber auch Vorzügen von Augustin (vgl. de doctr. christ. I, 143). Dies Element männlicher Freiheit im Glauben ist nachmals der Kirche, die den Origenes verdammte, verloren gegangen, ja es ist von ihr, zumal unter dem steigenden Einflusse Roms, mit Bewusstsein und Absicht ausgeschieden worden. Luther dagegen hat es in neuer und vollkommener Weise von innen heraus wiedergewonnen und damit die Christenheit, die zur Zeit der Unreife „unter den Vormündern und Pflegern" gestanden hatte, zur Mündigkeit hinangeführt.

Hier gilt es diese innerlich freie Stellung Luthers zum oder besser im apostolischen Evangelium zu würdigen und zugleich gegen Missdeutungen zu verwahren. Luther hat in seiner Vorrede zum Jakobusbrief an jener vielberufenen Stelle auch die köstliche Paradoxie — denn das bleibt es doch immer — ausgesprochen: „Was Christum nicht lehret, das ist noch nicht apostolisch, wenns gleich S. Paulus oder Petrus lehrete. Wiederumb, was Christum prediget, das wäre apostolisch, wenns gleich Judas, Hannas, Pilatus und Herodes thät" (63, 157). Soll wirklich dieses Wort besagen, Luther habe sich nicht an die apostolische Autorität für gebunden erachtet? Sollte er, wie man es ihm aufbürdet, im Ernste mit der Möglichkeit gerechnet haben, dass auch ein Evangelium des Verräters Judas, ein Brief des Statthalters Pontius Pilatus sich der Kirche als kanonische Schrift erweisen könnte? Und wenn er doch eben auch hier „apostolisch" nennt, was in der Kirche massgebend sein soll, woher hat er diesen Massstab, woher kennt er das Apostolische? Nimmt er es rein e scrinio pectoris sui, oder aus dem synoptischen Christus? Aber er sagt ja selbst in den unmittelbar vorausgehenden Worten, dass er jenen „Prüfstein" daher gewonnen habe, dass „alle Schrift Christum zeiget und S. Paulus nichts denn Christum wissen will". Hätte er überhaupt keine apostolische Schrift, dann traute er sich gewiss nicht zu, darüber zu urteilen, ob, was ein Herodes sage, apostolisch sei. Aus jener zugespitzten Äusserung aber folgern zu wollen, Luther habe sich der apostolischen Autorität entzogen, wäre ungefähr ebenso, als wenn man aus des Paulus Worten: aber so auch wir oder ein Engel vom Himmel euch würde Evangelium predigen anders, denn das wir euch gepredigt haben, der sei ver-

flucht (Gal. 1, 8), dies folgerte: er habe die Galater anleiten wollen, sich auch von ihm, dem Apostel, nicht imponieren zu lassen. Was jenes Wort besagt, ist nur dies, dass sich Luther das apostolische Evangelium und kein anderes innerlich so angeeignet hat, dass er ihm nicht mit der Unterwürfigkeit des Knechtes, der nicht weiss, was sein Herr thut, gegenübersteht, sondern in der heil. Schrift schaltet und waltet, wie der Sohn im Hause.[1] Darum wagt er es auch viel sicherer und in sich gewisser die wirkliche Apostolizität des Jakobusbriefes und der Apokalypse zu bestreiten[2], als selbst Erasmus, und kann dafür genau so die ganze Energie seiner subjektiven Überzeugung mit einem: „mein Geist kann sich in das Buch nicht schicken" (Vorr. zur Apoc.) einsetzen, wie das ein Virtuos der Plato-Kritik gegenüber dem Dialoge eines Pseudo-Plato thut.[3]

Diese unsre Deutung wird auch dadurch bestätigt, dass Luther solche Grundsätze nicht bloss im ersten reformatorischen Eifer, sondern auch noch in der Zeit ausgesprochen hat, wo er wieder zum katholischen Schriftprinzipe zurückgelenkt sein soll.[4] Das kühnste Wort finden wir in der Kirchenpostille, wo er sagt: „also wollt ich — ja so gut Neu Testament machen, als die Aposteln geschrieben" (11², 274), „wo es nicht gemacht wäre" (S. 273). Nur freilich meinte er das nicht aus seinen Erfahrungen und Erlebnissen allein machen zu können, sondern mit dem A. T. und demselben Geiste wie die

1) Im übrigen sollte die protestantische Theologie jenes Wort nicht zu sehr urgieren, denn es liegt doch wohl gerade ihm ein stark katholischer Inspirationsbegriff zu Grunde, so dass man auch sagen könnte, Luther habe selten ein so katholisches Wort über die Schrift gesprochen, wie dieses, vgl. S. 306 f.

2) Also nicht die Kanonizität unbeschadet der Apostolizität, sondern diese und damit ohne weiteres auch jene.

3) Unter diesem Gesichtspunkte ist es auch zu würdigen, dass Luther auch unter den apostolischen Schriften gewisse Unterschiede macht und z. B. den Synoptikern das Johannesevangelium und die Briefe Pauli und Petri „weit, weit vorzieht und höher hebt" (Vorr. 63, 115, vgl. 51, 327). Dagegen muss man dies scharf unterscheiden von der Stellung, die er z. B. zum Jakobusbriefe einnimmt. Gerade Luthers (relative) Geringschätzung der Synoptiker beweist deutlich, wie er an dem Apostolischen hängt. Darum möchte es sich empfehlen, nicht immer bloss das Urteil über die „recht strohern Epistel" zu zitieren, sondern jedesmal daneben auch sein Urteil über die Synoptiker zu stellen.

4) Gerade die Vorr. zu Jacob. hat er auch später stehen lassen.

Apostel ausgerüstet.[1] Aber nicht nur ist seine Meinung die, dass er dann im besten Falle nur mit den Aposteln zusammentreffen würde, sondern wie er sich nicht einmal zutraute, dass er das Symbolum so meisterlich würde gefasst haben, als es ist, so denkt er gleiches vom N. T. und fährt daher nach jenen Worten fort: „aber, weil wir den Geist nicht so reichlich haben, müssen wir von ihnen lernen und aus ihren Brünnlin trinken“. Die ungeheuerliche Möglichkeit aber, dass er bei einer Rekonstruktion des (apostolischen) Evangeliums aus seinen Prämissen[2] auf eine andere, höhere, zeitgemässere Form des Evangeliums hinauskäme, als das sie uns gepredigt haben, dürfte Luther nicht in den Sinn gekommen sein. Noch aus einer viel späteren Zeit haben wir eine ähnliche kühne Äusserung, eine Disputationsthese (n. 49) von 1535, in der es (gegen die Römischen) heisst: quod si adversarii scripturam urserint contra Christum, urgemus Christum contra scripturam. Dass Luther aber auch hier nicht mit einem Christus eigenen Geistes der Schrift gegenübertritt, sondern mit dem Christus der g a n z e n apostolischen Schrift einer vereinzelten und herausgerissenen Schriftstelle, beweisen die weiteren Thesen (58 f.), die unsre Gesamtansicht trefflich bestätigen: tamen quia interim sumus inaequali spiritu et caro adversatur spiritui, necesse est etiam propter vagos spiritus certis mandatis et scriptis apostolorum adhaerere, ne laceretur ecclesia. Non enim sumus omnes a p o s t o l i, q u i c e r t o d e i d e c r e t o n o b i s s u n t i n f a l l i b i l e s d o c t o r e s m i s s i. Ideo non illi, sed nos, cum sine decreto tali simus, errare possumus et labi in fide.[3]

Trotzdem weiss Luther sehr wohl, dass wir nicht an die Apostel als diese Menschen, an sie nicht κατὰ σάρκα gebunden sind, sondern

1) L. c. Also wollt ich Mosen, den Psalter, Esaiam und auch denselben Geist nehmen und ja so gut etc. s. o. S. 273: und wenn ich auch den Geist hätte, den Esaias oder Paulus gehabt, so könnte ich auch aus diesem Spruch (Jes. 7, 14) ein Neu Testament machen, wo es nicht gemacht wäre.

2) Zu diesen Prämissen würden ausser den zwei schon genannten (A. T. und heil. Geist) noch Wort und Leben Christi gehören.

3) Opp. var. arg. 4, 381 f., vgl. auch th. 41 und besonders th. 52 f.: habito enim Christo facile condemus leges, et omnia recte iudicabimus. Immo novos decalogos faciemus, sicut Paulus facit per omnes epistolas, et Petrus, maxime Christus in evangelio; th. 56; und andrerseits disput. de potest. concilii 1536 (l. c. 417 f.) th. 3. 4: apostoli certam (non in specie solum, sed in individuo quoque) promissionem spiritus sancti habuerunt. Ideo soli fundamentum ecclesiae vocantur, qui articulos fidei tradere debebant.

an ihr Wort; auch dass wir nicht an sie, sondern an den lebendigen Christus glauben. Aber entzieht er sich damit ihrer Autorität, oder macht er diese nicht nur eben mit der Beschränkung geltend, die sie selbst fordern? (1. Cor. 1. 3). Weil er ferner von den Aposteln selber weiss, dass sie nicht von sich selber reden durften, sondern auch mit dem Geiste an Christi Wort und Befehl (Joh. 16, 14) und an die „alte Schrift“ gebunden waren, so kann er ihr apostolisches Verhalten und Lehren daran nachmessen und kontrolieren und gelegentlich ihre Benutzung der atl. Schrift kritisieren, oder auch z. B. es ablehnen, dass ein Apostel ein Sakrament habe einsetzen dürfen.[1] Er urteilt daher, falls der Verfasser des Jakobusbriefes ein Apostel sei und wirklich das Sakrament der letzten Ölung gestiftet habe, so würde er damit seine Befugnisse überschritten haben (98). Er rechtfertigt das aber l. c. nicht aus seinen Gedanken, sondern aus dem Apostel Paulus. Doch kommt er nicht in die Lage, jene Annahme inbetreff eines Apostels machen zu müssen. Denn er kann nachweisen, dass an der betreffenden Stelle von keinem Sakramente die Rede ist. Wäre dies aber der Fall, so hätte ihm dies nur als neuer Beweis dafür gegolten, dass die Epistel nicht von dem Apostel Jakobus stamme.

Aus dieser ganzen Darlegung dürfte aber zum Schlusse hervorgehen, wie durchaus einheitlich und in sich geschlossen Luthers Stellung zur Schrift ist. Sie lässt sich nicht als Gemisch einer Dosis von Schwarmgeisterei und einer andern Dosis von Katholizismus begreifen. Wenn sie also Harnack auf die Formel bringt, dass hier „zugleich etwas gilt und nicht gilt“[2], so übersieht er, dass das Subjekt in dem einen und dem andern Falle ein je verschiedenes ist. Was da gilt, unverbrüchlich gilt, ist das apostolische Evangelium — nie hat Luther im Ernste behauptet, dass dieses unter Umständen auch nicht gelte —, dagegen gilt das konkrete N. T., das die Kirche gesammelt, dessen Umfang sie festgestellt, und welches Luther in dieser Gestalt von der katholischen Kirche überkommen hatte, nur weil und soweit es das Evangelium der Apostel, durch welches einst die Kirche, die creatura evangelii, gegründet wurde, wirklich enthält. Die Sache liegt hier wieder ganz analog wie beim Aposto-

1) De captiv. Babyl. l. c. 5, 111.

2) III, 609 mit der charakteristischen Folgerung: „Der flagrante Widerspruch, dass etwas zugleich nicht gilt und gilt, kann nur die Lösung finden, dass es nicht gilt“.

likum. Wie Luther dort an der besonderen, kirchlich überlieferten Formel Kritik sich erlaubte, aber doch *auch damit* das Apostolikum selbst und als solches nicht antastete, so verfuhr er auch beim ntl. Kanon. Er kritisierte das konkrete N. T. der spätkatholischen Kirche, d. h. er übte an ihm Kritik, insofern es kirchliche Sammlung war, aber er kritisierte damit nur den Anspruch der neukatholischen Rechtskirche, alle in ihrem N. T. enthaltenen Schriften seien gleicherweise authentische Denkmäler des urapostolischen Evangeliums. Mit dieser Kritik that er ab als unverbindlich die menschlichen, *katholischen* Autoritäten synodaler und päpstlicher Entscheidungen[1]; das apostolische Evangelium aber und in diesem weiteren Sinne das N. T. an und für sich hat er als kritischen Massstab und entscheidende Autorität über alle Kritik hinausgehoben. Nicht Luther also ist im katholischen Schriftdogma hängen geblieben; sondern gerade seine heutigen Kritiker, die jene beiden total verschiedenen Gesichtspunkte nicht auseinanderzuhalten vermögen, sie gehen vom katholischen Schriftbegriffe aus, wenn sie Luthers Kritik an dem kirchlichen Kanon als Kritik am Apostolischen selbst deuten und nicht zwischen dem unterscheiden, was Luther abgethan, und was er — nicht trotzdem, sondern eben damit — aufgerichtet hat.

Denn nicht etwa bloss verträglich sind die beiden Positionen Luthers mit einander, sondern sie fordern und ergänzen einander, und man könnte auf seine Kritik des N. T.'s das paulinische Wort anwenden: νόμον οὖν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως; μὴ γένοιτο· ἀλλὰ νόμον ἱστάνομεν. Wir sind unsrerseits weit davon entfernt, Luthers Urteile als Inkonsequenzen oder gar Verirrungen aufzufassen, die man lieber zudecken sollte. Im Gegenteil, wir berufen

---

1) Nämlich die canones von Hippo Regius und Carthago und die decreta Innocentii, Gelasii u. a. vgl. Brieger, Der Glaube Luthers in seiner Freiheit von menschlichen Autoritäten 1892, S. 31: „zusammengebrochen waren ihm alle die andern äusseren Autoritäten, welche von der Kirche ihre Kraft und Geltung empfingen und als solche Glauben, d. h. hier: Unterwerfung verlangten, die Lehren der Kirche und ihre heiligen Schriften, *letztere, sofern sie nämlich von der Kirche gesammelt, als göttliche von ihr verbürgt wurden* (folgt jenes katholische Augustinuswort). Im Weiteren wird nachgewiesen, dass ihn sein Glaube auch von der Autorität des Dogmas freigemacht habe, und heisst es in diesem Zusammenhange: „und ein Dogma war ja auch der Kanon, d. h. die von der Kirche getroffene Auswahl heiliger Schriften, ein Dogma die Theorie von der Inspiration derselben als eines religiösen Gesetzbuches" (S. 32).

uns mit allem Nachdruck auf sie, weil wir meinen, dass durch sie erst das echte reformatorische Schriftprinzip ermöglicht und sichergestellt sei. Nicht etwa, als ob wir uns an Luthers Kritik gebunden fühlten; das wäre am wenigsten in seinem Sinne. Nicht um seine einzelnen Resultate handelt es sich, sondern nur um die Grundsätze. Nach dieser Richtung aber legen wir seiner Kritik deshalb einen ungeheuern Wert bei, weil er erst mit ihr das N. T., und damit die heil. Schrift, ganz auf sich selbst gestellt und so auch an diesem letzten Punkte das, was bloss menschliche Autorität war, beseitigt hat. Insbesondre ist durch jene geschichtliche Kritik die Schrift von der Kirche unabhängig gemacht; sie ist, was sie ist, durch sich selbst; als αὐτόπιστος ist sie in und auf sich selbst ruhende Autorität. Denn die Kirche, auch die ecclesia primitiva, hat nicht erst in einem bestimmten Zeitpunkte darüber zu befinden gehabt, ob sie und in welchem Umfange sie das Apostolische — in dem Sinne, wie dieses es beanspruchte, — sich Autorität und Norm sein lassen wollte oder nicht, sondern diese Autorität ist ihr von allem Anfang an von dem Herrn der Kirche gegeben, der die Zwölfe und Paulus hierzu berufen und ausgerüstet hat. Nicht also darin, dass Luther die heil. Schrift unter einen subjektiven Massstab gebeugt, sondern darin, dass er sie als objektiven Massstab aufgerichtet hat, sehen wir das Reformatorische seiner Stellung zu ihr.

Fragen wir aber schliesslich, wie Luther die relative Unsicherheit ertragen habe, die ihm seine Zweifel an der Apostolizität mehrerer ntl. Schriften, wie es scheint, bereiten mussten, so bleibt er uns auch hierauf die Antwort nicht schuldig. Er urteilt einfach, dass genug übrig bleibe, auch wenn man das Zweifelhafte und Ungewisse beiseite lasse. In diesem Sinne schreibt er am Schlusse seiner Vorrede von 1522: „Summa, Sanct Johannis Evang. und seine erste Epistel, Sanct Paulus Epistel, sonderlich die zu den Romern, Galatern, Ephesern, und S. Peters erste Epistel, das sind die Bucher, die dir Christum zeigen, und alles lehren, das dir zu wissen not und selig ist, ob du schon kein ander Buch noch Lehre nummer sehest noch hörist“ (63, 115); ja er wagt noch 1523 eine Behauptung, wie die folgende: „Wer nu die Epistel (sc. 1. Petr.) fasset, der hat ohn Zweifel gnug, dass er nicht mehr bedarf, ohn dass Gott aus Uberfluss eben das in andern Büchern auch reichlich lehret. Es ist aber uber das nichts Anders, denn hie hat der Apostel Nichts vergessen, was noth ist einem Christen zu wissen“

(51, 492). Man könnte einwenden, Luther meine hier den einzelnen Christen, aber man wird dies doch, schon angesichts der ersten Stelle, nicht dahin deuten dürfen, als habe er im Gegensatz dazu von der Kirche behauptet, sie brauche notwendig noch das plus, welches das N. T. über jene „Häuptbücher" hinaus aufweist. Luther wenigstens hat seine Reformation, soweit er dabei der Schrift bedurfte, mit einem thatsächlich reduzierten Kanon zu stande gebracht und hat z. B. das ganze römische Opferwesen ohne Aufbietung des Hebräerbriefs mittelst der Schrift umzustürzen vermocht.

Unsere Darstellung Luthers dürfte schon gezeigt haben, dass wir in seinem Schriftprinzipe den richtigen Ziel- und Endpunkt zu erkennen meinen, zu welchem die Entwickelung der regula fidei in der Kirche gelangt ist. Wir glauben auch nachgewiesen zu haben, dass die Intentionen, die einst zur Aufstellung einer kirchlich-dogmatischen Autorität geführt haben, hier zur reinsten und der Jetztzeit der Kirche entsprechenden Durchführung gelangt sind. Daher stellen wir im Anschlusse an Luther als den dogmatischen Ertrag unsrer geschichtlichen Untersuchung den Satz hin:

Das neue Testament muss regula fidei et disciplinae, d. h. die dogmatische und ethische Autorität und Norm der christlichen Kirche sein und bleiben, weil es das einzige authentische geschichtliche Denkmal des apostolischen Evangeliums ist, durch welches die Kirche gegründet wurde, und soweit es das ist. In dem apostolischen Evangelium ist die Autorität des Herrenwortes und, durch beide vermittelt, die des A. T.'s mitgesetzt und zugleich jede von beiden eigentümlich bestimmt. Das Bekenntnis steht in Abhängigkeit von der heil. Schrift, und wiederum die Kirche hat eine Lehrautorität nur, als an jenes Bekenntnis und dadurch an die heil. Schrift gebunden.

Wir beschränken uns hier darauf, den Hauptsatz noch mit einigen Worten zu erläutern, um für eine selbständige dogmatische Ausführung der hier ausgesprochenen Gedanken die Wege zu bahnen.[1] Vor allem sei hervorgehoben, in welcher Beschränkung hier von der

1) Ich darf vielleicht anmerken, dass ich für mich selbst obiges Resultat bereits mit dem reformierten wie dem späteren lutherischen Schriftprinzipe verglichen und daran bewährt habe, aber diese Untersuchungen gehen über den Rahmen dieser Arbeit hinaus. Ich konnte sie hier um so lieber zurückstellen, als sie mich immer wieder darauf geführt haben, in Luthers Stellung zur Schrift das Vorbild zu sehen, an das wir anzuknüpfen haben.

Autorität der Schrift die Rede ist. In den neueren Verhandlungen sind die verschiedenen Gesichtspunkte, unter denen die heilige Schrift in Betracht gezogen werden kann, selten scharf gesondert, häufig mit einander vermengt worden. Wir stellen dem gegenüber fest, dass es sich hier nicht um den apologetischen Versuch handelt, die bleibende absolute Bedeutung der heiligen Schrift als des Wortes Gottes für die Geschichte der Menschheit sicherzustellen. Denn in solchem Zusammenhange kann unser Erachtens die Schrift niemals abgesondert werden von dem fortgehenden Gottesworte der Predigt und des Zeugnisses, das in der Gemeinde Gottes und aus ihr an die Welt ergeht. In dieses Wort ist allerdings die Schrift als noch heute redende und zeugende miteingeschlossen, und zwar als sein wichtigster Bestandteil, als das grosse, gewaltige Thema der mannigfaltigen Variationen. Aber doch gehört beides als das eine Wort Gottes, als das eine Evangelium zusammen, in der Weise, wie die lutherischen Bekenntnisse vom Worte oder Evangelium zu reden pflegen.[1] Nimmt man unter diesem Gesichtspunkte die Schrift für sich allein, so ist das nur eine bequeme Abkürzung, deren Recht darauf beruht, dass, wie gesagt, das Schriftwort quantitativ und qualitativ der Hauptbestandteil jenes Wortes Gottes ist. Aber man darf doch nicht vergessen, dass dies eben eine Abkürzung ist. Wenn man daher unter jenem Gesichtspunkte den Satz aufstellt: Die Autorität der Schrift ruht nicht auf einer bestimmten Theorie ihrer Entstehung, sondern auf ihrer dem Glauben, der durch sie geweckt wird, jederzeit erfahrbaren Kraft[2], so ist das ganz richtig, nur muss man vorbehalten, dass dasselbe von allem Worte Gottes gilt, auch von dem in andern christlichen Schriften enthaltenen und dem fort und fort gepredigten. Auch davon gilt, es kommt nicht darauf an, wer es redet, und woher es der Redende hat; und besässe er tausend Bürgschaften dafür, dass sein Wort direktestes Gotteswort wäre: übte es keine erneuernde Kraft aus, so würden alle jene Bürgschaften nichts helfen; wiederum aber wird sich wahrhaftiges Gotteswort machtvoll erweisen und bezeugen, auch wenn es ein unwürdiger Mund redete. In diesem Sinne können wir mit Luthers Paradoxie sagen, die heilige Schrift, insbesondre das neue Testament, bliebe

1) Vgl. Frank, System der christlichen Wahrheit II², 261 ff.

2) So Gennrich, Der Kampf um die Schrift 1898, S. 147 f. These 1 und 4 nach Kirn.

was es ist, wenns gleich Judas, Hannas, Pilatus und Herodes geschrieben hätten.[1]

Eng verwandt hiermit ist die Betrachtung der heiligen Schrift als des wichtigsten Gnadenmittels, als des grossen Erbauungsbuches des einzelnen Christen und der gläubigen Gemeinde. Der Unterschied dort und hier ist aber der, dass es sich in diesem Falle um Menschen handelt, die bereits in Jesu Christo ihren Heiland gefunden und in ihm Gott erkannt und erfahren haben. Diese Gemeinde der Gläubigen hat innerhalb ihrer selbst der heiligen Schrift eine einzigartige Stellung angewiesen, wie sie schon darin anschaulich sich darstellt, dass sie für allen gemeinsamen Gottesdienst gerade das Bibelwort zur Verlesung und Mitteilung bestimmt und dieses, ausser in Zeiten und Gemeinschaften von tiefgehender Entartung, auch für die häusliche Erbauung des einzelnen bevorzugt und empfohlen hat. Wir beobachten also hier bereits eine Besonderung der Schrift, wie sie für den apologetischen Standpunkt noch nicht in Betracht kam. Nun gilt allerdings auch hierfür noch manches von dem dort Gesagten, vor allem dies, dass das Verharren der Gemeinde bei dieser einzigartigen Bevorzugung des Schriftwortes undenkbar ist ohne die stets neue Erfahrung von seiner einzigartigen erbauenden Wirkung, wie man denn auch versucht, das Schriftwort aus jener Stellung zu verdrängen, wo jene Erfahrung nachlässt oder aufhört. Es ist auch richtig, dass die Gemeinde im allgemeinen nicht darauf reflektiert, woher das jeweilige Schriftwort stammt, und wer es geschrieben hat. Aber doch macht sich hier schon ein Unterschied geltend. Denn christlicher Glaube bezieht sich, wie jetzt allgemein zugestanden wird, auf eine grosse Thatsache der Geschichte, auf die Person Jesu Christi, in dem Gott sich uns geoffenbart hat. Christlicher Glaube lebt nicht nur von Stimmungen, sondern von Realitäten. Wie er daher zu Stande gekommen ist durch eine gewisse und deutliche Kunde von Jesu Christo, von dem was Gott durch ihn geredet, was er durch ihn und an ihm gethan hat, so nährt er sich auch an diesem Evangelium. Und wenn er nicht über den Ursprung des neuen Testamentes reflektiert, so geschieht es deshalb nicht, weil er darin Jesum Christum so rein, so lebendig, so wahr findet, dass sich ihm dies Wort als lauteres Zeugnis von dem, an den er gläubig ge-

1) Zu sehr darf man freilich das Wort nicht pressen, denn auf die paulinischen Briefe passt es nicht.

worden ist, innerlich versiegelt. Aber dieses Glaubensverhältnis zum N. T. kann wenigstens der gebildete Gläubige unsrer Tage nicht in so völlig unreflektierter Naivität sich erhalten. Er hört ja davon, dass nach dem Urteil von Gelehrten das Christusbild der heiligen Schrift in wesentlichen Teilen ein Phantasiegemälde oder durch übermalende Hände fast bis zur Unkenntlichkeit entstellt sein soll. Zur Begründung dafür wird darauf hingewiesen, dass die Evangelien nicht von Männern geschrieben seien, die noch im Stande waren, uns authentische Kunde von Jesus zu vermitteln. Gewiss, reifer, männlicher, überhaupt in sich gefestigter Glaube wird von solchem Sturmwind nicht weggefegt, wie die Spreu. Aber doch wahrlich nicht deshalb, weil er dächte: und ob auch jene mit ihren geschichtlichen Ergebnissen Recht haben, was kümmerts mich? Ich fühle mich nun einmal selig in dem Christus, den das N. T. darbietet. Sondern weil er sich sagt, dass jene angeblichen historischen Ergebnisse das nicht sind, nicht sein können, dass also die geschichtliche Wirklichkeit eine andre gewesen ist, als jene behaupten.[1] Man verhehlt sich und andern vielfach diesen Thatbestand, weil man bereits einen andern Christus hat, als den der Schrift, und deshalb an dem, was jene Kritik beseitigt, seinerseits nichts verliert, oder weil man auf der andern Seite von der auch wissenschaftlichen Nichtigkeit jener kritischen Ergebnisse sich überzeugt hat. Indessen haben wir das hier nicht weiter zu verfolgen; denn das Gesagte genügt, um zu beweisen, dass schon unter dem hier besprochenen Ge-

1) Er wird auch bald durchfühlen und herausmerken, dass jene angeblich rein objektiv gewonnenen Resultate zuletzt auf eine der biblisch-christlichen abgekehrte Weltanschauung zurückgehen, vgl. das ehrliche Geständnis Holstens in seiner Untersuchung: die Christusvision des Paulus und die Genesis des paulinischen Evangeliums (in: Zum Evangelium des Petrus und Paulus 1868, S. 65 f.). Sein Grundgedanke ist kurz der (S. 66): die Bekehrung des Paulus erscheint als „Wirkung einer transcendenten Kraft". Ein solcher Eingriff in das individuelle Geistesleben ist für das moderne Bewusstsein undenkbar. Es will daher „die Vision des Paulus als Wirkung einer innermenschlichen Ursache begreifen". Daher muss die Kritik nachweisen — zwar nicht, dass jenes Erlebnis nur „eine immanente That des endlichen Geistes" wirklich gewesen ist; das ist nicht nötig; sie braucht nur die Möglichkeit darzuthun, dass es eine solche immanente That habe sein können, „und kann alsdann mit ruhigem Gewissen sich auf die Selbstgewissheit des modernen Bewusstseins zurückziehen, für welche ein Eingriff einer transcendenten Macht in das individuelle Geistesleben ein Widerspruch mit seinem Wesen ist".

sichtspunkte der Ursprung des N. T.'s nicht eine für den Glauben ganz gleichgiltige Thatsache ist.[1] Aber auch dieser Gesichtspunkt will von dem, was für uns hier in Frage steht, unterschieden sein. Das ist Folgendes.

Unter Berücksichtigung der Thatsache, dass innerhalb der gesamten Kirche Christi verschiedene Konfessionen und innerhalb deren wieder verschiedene Richtungen alle den Anspruch erheben, das rechte Evangelium zu besitzen und zu verkündigen, handelt es sich jetzt nur um die Frage: woran halten wir uns als massgebende Autorität? wo haben wir eine Norm, um da eine Entscheidung zu treffen? Und wir antworten: allein in der heil. Schrift, und zwar zunächst im N. T., als dem einzigen authentischen Denkmal desjenigen Evangeliums, durch das die Kirche gegründet wurde d. i. des apostolischen.[2] Unter diesem rein geschichtlichen Gesichtspunkte eignet dem N. T. Kanonizität, ist es regula fidei. Diese Bestimmung rechtfertigt sich nach dem einfachen Grundsatze, dass alles nur durch dieselben Kräfte besteht, durch die es entstanden ist. Die Kirche ist durch das apostolische, die Heidenkirche insbesondre durch das paulinische Evangelium gegründet worden, dessen grundsätzliche Einheit mit dem urapostolischen schon durch die geistige Einheit der apostolischen Kirche bewiesen ist (Gal. 2. 1. Cor. 15, 11). Mithin

---

1) Der geschichtliche Ursprung, nicht eine Theorie über seine Entstehung.

2) Indem wir das „apostolisch" im strengen Sinne fassen, lehnen wir auf das Entschiedenste diejenige geschichtliche Wesensbestimmung des N. T.'s ab, die es als das Denkmal der apostolischen Kirche oder des apostolischen Zeitalters fasst. Denn diese beiden können nicht für uns massgebend sein, vielmehr hat da Schleiermacher Recht mit dem Hinweise: „Betrachten wir die christliche Kirche während des apostolischen Zeitalters als Einheit, so kann auch nicht die Gesammtheit ihrer Gedankenerzeugung die Norm für die späteren Zeitalter abgeben". Denn „es stand in dem apostolischen Zeitalter das Vollkommenste und Unvellkommenste als Kanonisches und Apokryphisches neben einander" (Glaubenslehre § 129, 2). Wenn wir also heute einen oder einige Briefe der korinthischen Gemeinde an Paulus fänden, so dürften diese doch, trotz alles ihres historischen Wertes, niemals zum N. T. gerechnet werden, wie denn auch keine derartige Schrift in ihm enthalten ist. Mithin wird unsre Ansicht durch Einwände, wie sie Haupt, Die Bedeutung der heil. Schrift 1891, S. 59 gegen eine geschichtliche Schätzung des N. T.'s formuliert, nicht getroffen. Es sei nur angedeutet, dass wir uns daher auch die Begründung, die Ritschl für eine Kanonizität des Apostolischen giebt, nicht aneignen können.

könnte sich die Kirche von diesem Evangelium nur so emanzipieren, dass sie zugleich von sich selbst abfiele. Über das Christentum jeder Generation, auch über das der ersten, kann die spätere Kirche hinauskommen; aber über das apostolische Evangelium kann sie so wenig hinaus, als über sich selbst. Diese Bestimmung der Kanonizität des N. T.'s entspricht aber nicht nur den Intentionen derer, die erstmalig das N. T. als Kanon brauchten, wie denen Luthers, sondern empfiehlt sich auch besonders für die Gegenwart, die alles geschichtlich betrachtet. Denn dass die christliche Kirche unter diesem Gesichtspunkte beim N. T. verharren muss, wird ihr auch der zugestehen, der seinerseits nicht davon überzeugt ist, dass dieses apostolische Evangelium von Jesu Christo Gottes Wort und ewige Wahrheit ist.

Gewiss auch hier gilt, dass unsre Abhängigkeit von dem apostolischen Evangelium keine knechtische ist, sondern eine freie, wie es sie selbst nicht anders fordert. Wir eignen uns inbetreff dessen alles das oben S. 523 ff. über Luther Gesagte an. Aber je freier unser Verhältnis zum apostolischen Evangelium ist, um so inniger wird der Zusammenschluss mit ihm sein und sein müssen. Daher können wir in einer wirklichen und wesentlichen Entfremdung der Kirche vom apostolischen Evangelium, d. i. von der heil. Schrift, stets nur einen unnatürlichen, krankhaften und darum vorübergehenden Zustand sehen. Wir mögen uns anstellen, wie wir wollen: immer wieder werden wir auf das Apostolische als die einzig mögliche Autorität und Norm des Glaubens zurückkommen, falls nicht die bunteste Willkür auf dem Boden des Christentums sich etablieren, und die Kirche jeder Berufung auf den Geist machtlos gegenüberstehen soll.[1]

Wenn die gegenwärtige Theologie nicht geneigt scheint, die Autorität des N. T.'s einfach in das Merkmal des Apostolischen zu setzen, und unter diesem Gesichtspunkte das reformatorische Schrift-

---

1) Vgl. Schleiermacher § 129, 2 a. E.: „auf der einen Seite darf alles nur insofern für ein reines Erzeugnis des christlichen Geistes angesehen werden, als sich nachweisen lässt, dass es mit jenen ursprünglichen Zeugnissen in Übereinstimmung steht: und auf der andern Seite kommt keinem späteren Erzeugnis ein gleiches Ansehen zu, wie jenen ursprünglichen Schriften, wenn es darauf ankommt, für die Christlichkeit einer Darstellung Gewähr zu leisten und Unchristliches kenntlich zu machen".

prinzip wiederaufzunehmen, so geschieht dies, soweit nicht andre Momente in Betracht kommen, deshalb, weil Vertreter jenes Gesichtspunktes es für notwendig hielten, dass der ganze Umfang unsers heutigen neuen Testamentes von da aus umspannt werde, wodurch sie im einzelnen mit der geschichtlichen Kritik in Konflikt kamen, während andere eben deshalb jenen Gesichtspunkt für untauglich erklärten, denn er reiche nicht hin, sich des konkreten neuen Testamentes in seinem gesamten Umfange zu bemächtigen (v. Hofmann). Aber die gemeinsame Voraussetzung, von der beide Teile ausgehen, scheint uns unrichtig oder unnötig zu sein.

Wir erinnern zunächst an das, was wir oben (S. 495) inbetreff der gegenwärtigen Form des Apostolikums gesagt haben. Ebenso wie dort werden wir auch inbetreff des neuen Testamentes, ja hier noch vielmehr zugestehen, dass seine Bildung nicht ohne göttliche Fügung und Leitung zustande gekommen sein werde.[1] Aber auch hier wird man sich dessen enthalten müssen, die göttlichen Absichten dabei bestimmen zu wollen. Vollends wird jener Gedanke sich nicht als wissenschaftlicher Ansatz aufstellen lassen. Denn wollte man auf die göttliche Beeinflussung derjenigen abendländischen Synoden verweisen, durch welche die Gestalt unsers ntl. Kanons festgesetzt wurde, so beruft sich Rom auf dieselben Versammlungen für die Kanonisierung der atl. Apokryphen, denen es für seine Irrlehren entscheidende Beweisstellen entnimmt. Behauptet man aber, dass die betr. Synoden in diesem Punkte irren mussten, weil sie damit ihren Beruf überschritten, so fragt es sich ja eben, ob sie wirklich den Beruf hatten, die bisher unsichern Bestandteile des neutestamentlichen Kanons für sichere zu erklären (vgl. S. 302 f.). Ihr Verfahren in dem einen Falle ist dem in jenem andern doch zu gleichartig, als dass wir annehmen könnten, sie seien das eine Mal vom Geiste Gottes berührt, das andre Mal von ihm verlassen gewesen. Und auch die ältere Kirche, ja viele gleichzeitige und spätere Kirchen, sind wahrlich vom Geiste Gottes noch spürbarer erfüllt ge-

---

1) Vgl. auch Schleiermacher, Glaubenslehre § 131, 1: „wir vertrauen der allgemeinen christlichen Erfahrung als dem Zeugnis des heiligen Geistes, dass in den von der Kirche uns überlieferten Kanon nicht durch Betrug auf der einen und Unkunde auf der andern Seite solche Bestandteile aufgenommen worden, welche einer apokryphischen oder des häretischen verdächtigen Region des Christentums angehören, und denen daher nicht ohne Gefahr eine so ausgezeichnete Würde beigelegt werden könnte“.

wesen, ehe sie den römischen Kanon in seiner festen Geschlossenheit angenommen hatten.

Ferner wiesen wir oben daraufhin, dass auch die evangelische Kirche von heute keinen entscheidenden Anlass habe, die gegenwärtige Form ihres Apostolikums zu ändern. Das gilt in noch höherem Masse und zugleich in anderer Weise von ihrem neuen Testamente. Auch die evangelische Kirche hat trotz aller neuen Funde und trotz der Fortschritte geschichtlicher Forschung keinen Anlass gefunden, auch nur eine Schrift ihrem neuen Testamente anzuschliessen oder ihren Ausschluss zu bedauern. Ebensowenig hat sich ein Grund ergeben, auch nur eine Schrift aus demselben auszuscheiden, als ob in ihr die Wahrheit des Evangeliums verfälscht sei. Sondern eben dies neue Testament hat noch heute seine fortlaufende Segensgeschichte in der Kirche, auch der von Luther einigermassen verkannte Jakobusbrief. Dabei behalten wir von unserm Standpunkte aus noch dieses vor, dass die Kirche in keinem Falle ein Recht hat, eine Schrift, die ihr als apostolisch gelten muss oder gilt, aus dem Kanon auszuscheiden. Wir denken da z. B. an die Apokalypse, wenn anders wir sie bestimmt für apostolisch halten. Endlich aber will noch in Erinnerung behalten sein, dass das N. T. auch und zunächst ein Stück des Kultus ist, der Erbauung der Gemeinde dienend, und dass dieser sein Dienst unterschieden sein will von seiner Verwendung als dogmatischer Autorität. Dort ist eine grössere Freiheit der Bewegung gestattet in eben dem Masse, als dies auch für den homiletisch-katechetischen Ausdruck gegenüber dem dogmatischen der Fall ist.[1]

Indem wir dies einräumen, erklären wir aber zugleich, dass es für die theologische Wissenschaft eine ebenso aussichtslose als unnötige Aufgabe wäre, eine Bestimmung für den ntl. Kanon zu suchen, die gerade auf unsere neutestamentliche Schriftsammlung und nur auf sie in ihrem heutigen Umfange passte. Wir lehnen diese Aufgabe in gleichem Sinne ab, wie oben die andre, eine Rechtfertigung des Apostolikums in der Weise zu liefern, dass unsre

1) Nehmen wir doch anstandslos Predigt- und Konfirmandentexte auch einmal aus atl. Apokryphen, ohne ihnen damit kanonischen Wert zuerkennen zu wollen. Wenn aber Athanasius und Rufin den Hirten des Hermas ebenso gegen das übrige N. T. abgrenzten, warum sollten wir nicht Gleiches uns mit unserm N. T. getrauen? Nicht wenige unsrer alten Dogmatiker haben anstandslos von Apokryphen im N. T. gesprochen (vgl. Chemnitz, Hafenreffer).

heutige Formel als die einzig mögliche und die schlechthin vollkommene erschiene. Unter diesen Umständen kann die Erkenntnis, dass der Titel des Apostolischen nicht mit Sicherheit jede einzelne Schrift in unserm neuen Testament deckt, für uns kein Grund sein, dieses urkirchliche, reformatorische und u. E. einzig mögliche Merkmal für die Feststellung des Kanonischen abzulehnen. Und selbst wenn wir es für möglich hielten, dass jenes Merkmal für alle einzelnen Schriften sich wirklich nachweisen liesse, so machen wir das doch nicht zu der conditio sine qua non für die kanonische Geltung des neuen Testamentes als eines Ganzen. Vielmehr halten wir dafür, dass gerade dieser Positivismus einer skeptischen Unruhe Vorschub leistet und das Wesen des Evangeliums verkennt. Ja wohl, wenn das Christentum eine nova lex wäre, da hinge die Sicherheit seines Bestandes und der Lebensführung in ihm von der buchstäblichen Sicherheit und juristischen Umgrenzung seines Gesetzeskodex ab; nun aber das Evangelium die vom heil. Geist gewirkte und ihn mitteilende Gottesbotschaft von Jesu Christo ist, bedarf es nur einer fortgehenden lebendigen Vergegenwärtigung dieses ursprünglichen Evangeliums, durch das die Kirche ebenso erhalten wird, wie sie durch dasselbe gegründet wurde. Das aber besitzt die Kirche in den apostolischen Hauptschriften ihres neuen Testamentes reichlich und übergenug, um daraus immer neue Lebenskräfte zu ziehen und sich daran auch immer wieder aus der Irre zurechtzufinden.

An einem Nebenpunkte sei das Wesen und der Vorteil dieser unsrer Position noch erläutert. Wie bekannt, haben unsre alten Dogmatiker sich viel darum bemüht, nachzuweisen, dass keine apostolische Schrift, z. B. kein paulinischer Brief, verloren gegangen sei. Scheint es nicht, als würden wir in dieselbe Bahn gedrängt? Doch nicht. Zwar dürfen wir nicht sagen, dass die Kirche ein Recht gehabt habe, einen einzigen, echt paulinischen Brief von ihrem Kanon auszuschliessen, wie das Gregor I. für sie in Anspruch nahm, unter der Voraussetzung, dass der erdichtete Brief Pauli ad Laodic. echt sei (vgl. S. 306). Aber wenn die heutige Wissenschaft es einleuchtend gemacht hat, dass Paulus z. B. mehr Briefe an die Korinther geschrieben hat, als unsre zwei, so betrachten wir deshalb unsern Kanon doch nicht als unvollständig. Luther getraute sich mit Rom. Gal. Eph. auszukommen, und wir wollten mit so viel mehr Paulusbriefen, die aus dem Feuer auch der schärfsten Kritik unversehrt hervorgegangen sind, uns nicht getrauen festzustellen, was aposto-

lisches Evangelium sei? Angenommen aber, es fände sich noch ein zweifellos echter Brief des Paulus an eine seiner Gemeinden, was dann? Zahn meint, es sei nicht daran zu denken, dass die Kirche ihn nachträglich ihrer Bibel einverleiben würde.[1] Wie schon erwähnt, fasst er aber immer das N. T. als kultisches Buch auf. Damit haben wir es hier nicht zu thun, wollen daher auch nicht fragen, ob es so sicher ausgemacht sei, dass die Kirche eine solche Schrift dauernd von ihrer Bibel fernhalten würde.[2] Könnte aber die Kirche ihr die kanonische Würde aberkennen? Würden nicht alsbald Christen den neuen paulinischen Brief in irgendwelcher Weise für ihre Sonderdeutung des Evangeliums auszubeuten suchen? Was sollten wir dem gegenüber thun? Einfach erklären: und stamme der Brief noch so gewiss von Paulus, so stehe er doch nicht im N. T. und sei also dogmatisch nicht massgebend? Wäre das wirklich möglich? Einem solchen Verfahren hat schon der alte Irenäus das Urteil gesprochen (adv. haer. III, 14, 4. 15, 1). Wir sind doch wohl gewiss, dass der Apostel Paulus in Briefen, die zwischen 1. Thess. und 2. Tim. lagen, kein anderes Evangelium verkündigt haben wird, als das, was wir von ihm aus 13 Briefen kennen. Dann haben wir aber gar keine Ursache, uns vor einem neuen Paulusbriefe zu fürchten und brauchen, um uns seiner zu erwehren, nicht Mittel anzuwenden, wie sie nur der katholischen Kirche zur Verfügung stehen. Ein solcher Brief wäre und bliebe eine authentische Urkunde des apostolischen Evangeliums und eben darum kanonisch, auch ehe ein Spruch der Kirche ihn dafür erklärte. Und gegen eine missbräuchliche Deutung und Verwendung jenes Briefes gäbe es für die evangelische Kirche kein anderes Mittel, als die richtige Deutung dem entgegenzustellen, wie sie das bei den andern paulinischen Briefen ebenfalls muss.[3]

---

1) H. R.-E. V³, 272, doch stellt er dort die Frage nicht direkt bloss auf apostolische, sondern auf urchristliche Schriften, vgl. dagegen S. 533, Anm. 2.

2) Schon Schleiermacher urteilt ein wenig anders (Glaubenslehre § 131, 1): „wenn jetzt noch Schriften entdeckt würden, die mit der grössten menschlichen Gewissheit einem unmittelbaren Schüler Christi oder selbst einem Apostel zuzuschreiben wären, würden wir sie doch nicht ohne weiteres dem N. T. einverleiben, sondern sie ihm höchstens als Anhang beifügen“.

3) Mancher Praktiker wird mitleidig lächeln über diese „akademischen“ Erörterungen, wenn ich vollends hinzusetze, dass ich so fest wie nur möglich überzeugt bin, der hier angenommene Fall werde niemals wirklich werden. Aber eine Aufgabe ist immer durchsichtiger, wenn man mit unbenannten

Wie sich aus alledem ergiebt, ist es freilich bei unsrer Auffassung nicht zu umgehen, dass die kanonische Bedeutung des N. T. von den Ergebnissen geschichtlicher Kritik irgendwie abhängig ist. Das ist sie auch für Luther gewesen, wenn man einmal seine Kritik sozusagen von der Rückseite betrachtet. Wenn doch nachweislich für ihn z. B. beim Hebräerbriefe seine geschichtlich begründete Überzeugung, dass dieser Brief von keinem Apostel stamme, der entscheidende Grund war, ihn nicht unter die kanonischen Schriften zu rechnen, so dürfte folgen, dass für ihn die kanonische Autorität der echten Paulusbriefe oder des Johannesevangeliums nicht unabhängig davon war, dass ihm der apostolische Ursprung derselben feststand. Das sonderlich zu betonen, hatte er nicht nötig, weil es niemand bestritt.[1] Man erzielt daher einen schiefen, ja geradezu unrichtigen Gedanken, wenn man, das Zusammengehörige wider einander setzend, etwa sagt: für Luther war das Johannesevangelium massgebend, nicht weil er es für apostolisch hielt, sondern um seines inneren, unvergleichlichen Wertes willen. Nicht wider einander, sondern mit einander will beides genommen sein: der apostolische Ursprung verbürgte ihm den inneren Wert und der innere Wert wieder den apostolischen Ursprung.

Wenn man das aber für Luther zugesteht, so wird man vielleicht meinen, für uns heutige lasse beides sich von einander unterscheiden und trennen. Vielfach scheint man sogar aus Furcht vor der zersetzenden Kritik dies geradezu zu fordern. Doch man täusche sich nicht. Wenn es wirklich sich nachweisen liesse, dass bei Theologen, die den Apostel, und bei solchen, die einen andern für den Verfasser des vierten Evangeliums halten, die gleiche kanonische Schätzung und autoritative Verwendung dieser Schrift stattfände, so möchte jene Scheidung sich halten lassen. Aber das ist gerade nicht

---

Grössen rechnet, und ein Prinzip lässt sich oft am anschaulichsten so erklären, dass man hypothetische Folgerungen daraus ableitet.

1) Gewiss hätte er in solchem Falle nicht bloss auf die kirchliche Überlieferung oder die Selbstbezeugung einer Schrift sich berufen, sondern auch darauf, dass in ihr der Glaube so rein und meisterlich gefasset sei, dass nicht wohl andere Leute, denn ein Apostel sie sollte geschrieben haben. Aber diesen Schluss würde er z. B. bei einem Paulusbriefe mit Hilfe der andern unbestrittenen Paulusbriefe ziehen, also unter der Voraussetzung, dass es überhaupt echt paulinische Sendschreiben gebe, und wäre das auch nur der eine Römer- oder Galaterbrief.

der Fall. Vielmehr wird man sagen dürfen, dass die Bestreiter der Apostolizität des vierten Evangeliums nicht beabsichtigen, ihm diejenige kanonische Geltung zu erhalten, die ihm die Kirche bislang zuerkannt hat, ja man wird vielfach auf die Beobachtung hingeführt, dass die Bestreitung seiner Apostolizität geradezu im Dienste der Absicht steht, den kanonischen Einfluss dieser Schrift, den man nach bester Überzeugung für bedenklich und unheilvoll hält, zu brechen oder zu unterbinden. Was könnte aber diesem Zwecke besser dienen, als der Nachweis, dass der Verfasser nicht dem Jüngerkreise Jesu angehört, sondern erst in einer Zeit geschrieben habe, wo man vom Ursprünglichen sich schon weit entfernt hatte? So bewährt es sich auch hier, dass apostolisch und kanonisch Korrelatbegriffe sind, die wie das Wasser in kommunizierenden Röhren immer auf derselben Höhe stehen bezw. dieser Ausgleichung zustreben.

Dann aber bleibt es dabei, dass die fortdauernde kanonische Geltung des N. T.'s in der Kirche nicht unabhängig ist von geschichtlicher Kritik. Der Kanon als Sammlung der apostolischen Schriftdenkmäler ist nicht eine Grösse, die nur die alte Kirche zu schaffen, die spätere nur auf Treu und Glauben aus der Überlieferung jener anzunehmen hätte, — das wäre katholisch —, sondern seine Bewahrung beruht zugleich auf einer sich immer erneuernden Selbstthätigkeit der Kirche; und jedes Zeitalter muss für seinen Kanon selbst einstehen. Ist man nicht leicht geneigt, diese schon von Schleiermacher ausgesprochenen Gedanken in der Theorie anzuerkennen, so verfährt man doch in praxi darnach, und zwar handelt es sich dabei durchaus nicht immer um Beanstandung, sondern gelegentlich auch um Wiederherstellung des Ansehens einer ntl. Schrift. Denken wir z. B. an die weitgehende Verwerfung der Apokalypse von seiten der orientalischen Kirche und an Luthers Wiederaufnahme der dort ausgesprochenen Bedenken, so halten wir uns ganz und gar nicht für daran gebunden, wenn wir anders die feste geschichtliche Gewissheit von der Apostolizität der Apokalypse gewonnen haben.[1] Andrerseits aber beruhigt sich auch die kirch-

1) Vgl. v. Hofmann, Die heilige Schrift I, 14 f. mit Bezug darauf: „es wäre eine Versündigung gegen die Kirche und gegen die Schrift zugleich, Irrtum und Unkenntnis massgebend zu machen für den Umfang des Kanons und Zufälligkeiten seiner Entstehungsgeschichte die Bedeutung einer göttlichen Ordnung für alle Folgezeit zuzuerkennen".

liche Theologie nicht dabei, dass uns die Tradition den Apostel Johannes als Verfasser des vierten Evangeliums überliefert hat, sondern sie prüft nicht nur Alter und Wert der betreffenden äusseren Überlieferungen in sich, sondern untersucht auch, ob sie sich an dem inneren Befunde des Evangeliums bewähren. Es kann aber nicht genug betont werden, dass es für die Frage nach den Grundsätzen gleichgiltig ist, ob jene Untersuchungen im Einzelfalle zu einem positiven oder einem negativen Resultate führen. Wer auch nur zulässt, oder sich gar daran freut, dass der johanneische Ursprung des vierten Evangeliums wissenschaftlich verteidigt wird, der gesteht damit ein, dass die Zugehörigkeit dieser Schrift zum neutestamentlichen Kanon jenen Ursprung nicht schon verbürgt; oder meint einer das wirklich, so verbiete er nur auch jenen Apologeten das Wort, denn ihre Arbeit steht auf gleichem Fusse mit der ihrer Gegner. Hält man es aber auf Grund des innerlichen Verhältnisses, das man zu jenem Evangelium gewonnen hat, für ausgeschlossen, dass die Kirche demselben jemals die massgebende Stellung aberkenne, die sie ihm bisher eingeräumt hat, so ist für uns nach dem früher Gesagten es allerdings nicht möglich, das „Kanonische" für indifferent gegen das „Apostolische" zu erklären; warum aber wagt man jene Zuversicht nicht auch in der Form zu fassen, dass die Herkunft jenes Evangeliums von dem Jünger, den Jesus lieb hatte, immer wieder sich wissenschaftlich herausstellen werde? Oder ist nicht auch dies wirklich die Meinung derer, die für die volle Kanonizität des vierten Evangeliums eintreten?

Es ist aber die Arbeit der geschichtlichen Forschung auf unserm Gebiete nicht so aussichtslos, wie ängstliche Gemüter und minder Kundige meinen. Dieser Eindruck steht regelmässig unter dem Banne der von uns abgelehnten Voraussetzung, dass die Sicherheit des neuen Testamentes von der jeder einzelnen Schrift unsers heutigen Kanons abhänge und nur erst mit ihr zugleich hergestellt sei.[1] Sobald man diesen Standpunkt mit Bewusstsein aufgiebt, tritt

---

1) Indem wir diesen Standpunkt ohne Vorbehalt aufgeben, werden wir auch von den übrigen Einwänden Haupts l. c. S. 58 f. nicht getroffen. Im allgemeinen aber gilt nun hier ähnliches, wie beim Apostolikum. Wie wir uns dort nicht durch den beliebten Hinweis auf den descensus haben anfechten lassen, so hier nicht durch den ebenso beliebten Vorhalt der „strohernen Epistel". Man möchte sich manchmal verwundern, wie ernste,

uns die grosse Masse dessen, was sicher ist, ins Bewusstsein. Dieser Eindruck wird verstärkt, wenn die geschichtliche Untersuchung zunächst von dem neuen Testamente als Ganzem, als Sammlung ausgeht, denn nur so kann ein historischer Standpunkt für die Kritik neutestamentlicher Schriften hergestellt werden. Zahn hat dies in der Weise erfolgreich unternommen, dass er beim Montanismus einsetzte und darzuthun suchte, dass dieser bereits die neue Bibel voraussetzte (GK I). Wir unsrerseits haben versucht, noch einen Schritt weiter rückwärts zu gehen und dogmengeschichtlich nachzuweisen, dass das neue Testament der antignostischen Väter weder im Ganzen noch im einzelnen als antignostische oder antimarcionitische Schöpfung zu begreifen ist, sondern schon von Gnostikern und auch Marcion vorausgesetzt wird als eine positive Bildung der vorkatholischen Periode.[1] Damit ist der Spielraum für Fälschungen und Unterschiebungen sowohl zeitlich, als numerisch sehr beschränkt. Zugleich glaubten wir nach dogmengeschichtlichen Massstäben die Ansprüche regulieren zu dürfen, die man inbetreff der Verwendung und Bezeugung neutestamentlicher Schriften an (prinzipiell oder zeitlich) vorgnostische Schriftsteller, Apologeten und apostolische Väter, zu stellen hat. Vergleichen wir ferner die beiden neuesten grossen Werke, die sich mit dem geschichtlichen Ursprunge der einzelnen neutestamentlichen Schriften befassen, Harnacks Chronologie und Zahns Einleitung ins N. T., so erhalten wir den Eindruck, dass eine weitreichende Übereinstimmung in den äusseren Ansätzen gewonnen worden ist. Harnack hat alle Paulusbriefe mit Ausnahme der Pastoralbriefe als echt anerkannt; er hat die synoptischen Schriften dem apostolischen Zeitalter zugewiesen und sämtliche johanneische Schriften einem und demselben Verfasser, der nicht nur ein Schüler des Apostels Johannes, sondern zugleich ein Jünger des Herrn selbst gewesen sein soll, zugeschrieben und als äusserste Grenze für die Entstehung der letzten unter ihnen das Jahr 110 angenommen. Inbetreff 1. Petr. ist er eher geneigt, den Apostel als Verfasser anzusehen, als zu glauben, dass der Brief eine direkte Fälschung gewesen sei. Wir sind daher auch nach ihm durch das N. T. in die Lage versetzt, das apostolische Evangelium in authentischer Weise

---

wissenschaftliche Männer an dergleichen neckischen Scharmützeln Gefallen finden können, statt auf die Hauptfragen einzugehen.

1) Ich bemerke, dass ich mich hierin nur methodisch, nicht sachlich von Zahn unterscheide.

zu ermitteln. Das aber ist es ja allein, worauf es uns ankommt, wenn von einer kanonischen Bedeutung des N. T.'s die Rede sein soll.[1] Gewiss sind die Theologen sich heute so wenig, wie jemals in der gesamten Kirchengeschichte, völlig einig darüber, was zum Wesen des apostolischen Evangeliums gehöre. Und die evangelische Kirche hat kein schlechthin unfehlbares Tribunal, welches die Auslegung der Schrift von Fall zu Fall festlegte. Sie ist aber mittelst treuer Arbeit in der fortschreitenden Erfassung des Apostolischen begriffen, denn, wie Schleiermacher schön sagt: „auch der Sinn für das wahrhaft Apostolische ist, wie die Geschichte lehrt, eine in der Kirche sich allmählich steigernde Geistesgabe" (§ 130, 4). Es müsste ja seltsam zugehen, wenn der Geist Gottes sich nicht selbst verstehen sollte.

Wenn aber einer einzelnen Schrift im N. T. gegenüber wieder die Frage entsteht, ob sie über das apostolische Evangelium zuverlässige Kunde gebe und geben könne, so werden wir, was die Entscheidungen anbetrifft, auch da nicht über das N. T. selbst hinausgeführt. Denn bei aller Wertschätzung dessen, was die Wissenschaft über den Ursprung neutestamentlicher Schriften aus Quellen ermittelt, die ausserhalb des N. T.'s liegen, wird man anerkennen müssen, dass die entscheidenden Instanzen im Bereiche des N. T.'s, ja in den betr. Schriften selbst liegen, wenngleich dieser einfache Thatbestand oft nicht genügend hervorgehoben wird. Es ist z. B. zweifellos, dass die, welche die Echtheit der Pastoralbriefe bestreiten, ihre entscheidenden Beweisgründe so gewinnen, dass sie diese Briefe mit den andern paulinischen vergleichen und daraus zu erkennen glauben, der Apostel könne, wenn jene, dann nicht auch diese geschrieben haben. „Es muss aufs bestimmteste behauptet werden, dass es für die Kritik der paulinischen Briefe in der Überlieferung an jeder Handhabe fehlt", urteilt Bernh. Weiss (Einl. in das N. T.[3] S. 147). Genau so steht es mit dem Johannesevangelium. Die Art, wie Harnack in seiner Chronologie die äussere Überlieferung über

---

1) Allerdings haben er und sein Schüler, P. Rohrbach, in einem Falle nachzuweisen versucht, dass zur Ermittelung der ursprünglichen apostolischen Predigt von der Auferstehung Christi eine ausserkanonische Quelle, nämlich das Fragment des pseudepigraphen Petrusevangeliums diene. Viel Beifall hat dieser hochhypothetische Versuch nicht gefunden (vgl. Loofs, Die Auferstehungsberichte und ihr Wert 1898); man darf in Ruhe abwarten, dass er sich als gescheitert erweisen wird.

den Verfasser desselben darstellt, bliebe unbegreiflich, wenn nicht der letzte Satz in seiner Untersuchung thatsächlich der erste und der Ausgangspunkt wäre: „dass das Evangelium nicht von dem Apostel Johannes verfasst ist, darf auch als ein unwiderlegliches Ergebnis des inneren Befundes des Evangeliums bezeichnet werden" (S. 680). Daher giebt er keine unabhängige Darstellung der Überlieferung, sondern behandelt sie unter dem Gesichtspunkte, ob jenes von vornherein feststehende Ergebnis durch die Überlieferung sich stützen oder wenigstens mit ihr irgendwie sich vereinbaren lasse. Die Sachlage würde sofort ein ganz anderes Bild gewinnen, wenn sich jenes angeblich unwiderlegliche Ergebnis etwa doch aus dem inneren Befunde des Evangeliums widerlegen liesse. So ist es das schöne Vorrecht derjenigen Theologie, die am N. T. zu arbeiten hat, dass sie schliesslich immer in ihrem Bereiche bleiben darf. Das ist aber auch für die evangelische Kirche, insbesondre für die Nichttheologen, von grosser Wichtigkeit. Da die Vertreter eines freieren Christentums doch wahrlich nicht wünschen können, dass den Gläubigen, die keine Theologen sind, statt des Joches kirchlicher Satzungen das viel drückendere einer Abhängigkeit von der jeweiligen Wissenschaft aufgelegt und sie so systematisch zur Unmündigkeit erzogen werden, so hat es auch für sie Wert, darauf hinzuweisen, dass jeder gebildete Gläubige mit seinem N. T. etwa unter Zuhilfenahme von Weizsäckers Übersetzung sich ein Urteil über die Fragen der Bibelkritik bilden kann, wenn er sich aus irgend welchen Gründen veranlasst fühlt, sich mit dergleichen zu beschäftigen. Auch hierin bewährt sich die Suffizienz der Schrift, sie trägt sich selbst.

Aber ist damit nicht die Gefahr gegeben, dass der Glaube der Kirche, wie des einzelnen Schwankungen erleide und in Unsicherheit gerate? Wir wollen nicht die Gegenfrage stellen, wie man denn dieser relativen Unsicherheit, diesen geschichtlichen Schwankungen zu entgehen gedenke, welche Mittel man besitze, sich und die Kirche davor zu bewahren. Da würde vielleicht an den Tag kommen, dass man geneigt sei, in Ecks Bahnen zu wandeln, deren Endziel nur Rom sein kann. Wir wollen auch nicht daran erinnern, dass Luther und fast sämtliche Kirchenväter bis zu Ende des vierten Jahrhunderts die Frager beschämen würden, da sie unter den schwierigsten Verhältnissen ihrer Sache so sicher waren, diese, obwohl der Mund der Kirche über den Umfang des Kanons noch kein abschliessendes

Urteil gefällt hatte, und jener, obgleich er sich das nachmals ausgesprochene Urteil nicht vollständig anzueignen vermochte. Nur das möchten wir fragen: ob jene Unsicherheit nicht längst vorhanden sei? Hat nicht fast jeder von uns heutigen Theologen dieselbe auch einmal erfahren? Warum will man einer so offenkundigen Thatsache gegenüber die Augen gewaltsam verschliessen? Wenn doch Gott unsern Glauben auch anderweit ins Feuer nimmt, wer will behaupten oder beweisen, dass er ihm solche Anfechtung, wie die hier angedeutete, habe ersparen wollen? Wir müssen sie uns, zumal wenn wir Theologen sind, nur zu dem dienen lassen, wozu alle Anfechtung uns dienen soll, nämlich unsre Selbstthätigkeit anzuspornen, damit wir dessen, was uns innerlich beunruhigt, mächtig werden. Es ist ein kühnes, aber wahres Wort Schleiermachers: „aus der Anzweiflung des Echten kann nur eine immer grössere Gewissheit entstehen" (§ 130, 4 a. E.). Das bewahrheitet sich stets wieder in der christlichen Erfahrung des einzelnen, wie im Leben der Kirche. Was insbesondre diese anbetrifft, so hat sie eben dazu eine Theologie in ihrer Mitte, deren Aufgabe wahrlich nicht bloss diese ist, an heiligen Stoffen ihre Künste zu treiben, etwa für einige Liebhaber, die daran Geschmack finden[1], sondern die der Kirche mit ihrer Wissenschaft diejenigen Dienste leisten soll und will, deren sie, die evangelische wenigstens, bedarf, um ihr Werk in der Welt mit ungebrochener und immer neu gewonnener Freudigkeit auszurichten. Und endlich: stellen wir uns die Dinge nicht bloss in abstracto vor. In Wirklichkeit wird für die Kirche, wie für den christlich Gereiften die Sache meist so liegen, dass dem unsicheren Einzelnen die Sicherheit in den Hauptsachen gegenübersteht. Wir finden also auch von hier aus keine Ursache, unsern, den echt-lutherischen Begriff von der Kanonizität des N. T.'s aufzugeben.

Nunmehr haben wir aber die hier entwickelte Ansicht auch noch nach der andern Seite abzugrenzen. Man darf das Zugeständnis erwarten, dass der von uns vertretene Begriff vom Kanon schlechthin nichts mehr Katholisches an sich trägt. Die katholische Ansicht vom Kanon lautet, wie gezeigt, dahin, dass der Kanon das, was er ist, letztlich durch die Autorität der Kirche ist. Der Kanon trägt sich also nicht selbst, sondern die Kirche trägt ihn. Folglich bleibt

1) Ein Urteil, in dem zuweilen die Ultras auf beiden Seiten sich begegnen.

dort der Christ auch mit der Schrift an menschliche Autorität gebunden. Wir haben diese Position vollständig aufgegeben. Wir wollen nichts aus dem Kanon erst machen, nicht ihn mit Theorieen oder Garantieen erst unterbauen und stützen. Er bedarf das nicht. Wir lassen ihn vielmehr ganz für sich selbst einstehen und ihn einfach das sein, was er geschichtlich ist. Damit haben wir auch unsrerseits das Wahrheitsmoment der neueren Theologie unumwunden anerkannt. Um so entschiedener aber können wir betonen, dass damit dem apostolischen Evangelium seine massgebende, normative Stellung für Leben und Lehre der Kirche nicht aberkannt, sondern zurückgewonnen ist. Der Neuprotestantismus dagegen kämpft nicht bloss gegen einen unevangelischen Begriff vom Kanon, sondern unter diesem Titel, unter dem Titel des Katholischen, zugleich gegen den Kanon, gegen das apostolische Evangelium selbst. Evangelium und Apostel sind für ihn nicht mehr Wechselbegriffe, wie in der Kirche von Anfang an, sondern sie werden einander entgegengestellt; der vorsynoptische Jesus dort und Paulus hier werden mit einander konfrontiert und dieser prinzipiell mit allen nachfolgenden Kirchenlehrern auf eine Stufe gerückt. Damit ist der neutestamentliche Kanon nicht bloss im katholischen Sinne, sondern schlechthin abgethan, und an seiner Stelle als neuer Kanon das angeblich rein geschichtlich ermittelte menschliche Lebensbild Jesu aufgerichtet; denn nur noch an diesem, nicht mehr an Paulus hat sich zu bewähren, was christlich sein will. Von hier aus erwartet man die neue Reformation.[1]

Mit dieser Position ist allerdings die altkirchliche (apostolische) regula fidei, wie sie seit Irenäus als dogmatische Autorität aufgerichtet war, schlechthin abgethan und die Linie der von da an laufenden gesamtkirchlichen Entwickelung verlassen; und wäre in jenem Programm wirklich die eigentlich reformatorische Absicht Luthers zur Durchführung gekommen, dann müsste man allerdings erklären, dass er nicht bloss die mittelalterlich-katholischen, sondern auch die altkatholischen, die urkirchlichen Autoritäten aufgelöst habe.

---

1) Vgl. H. Wendt, Die Norm des echten Christentums 1893, und: Die Lehre des Paulus verglichen mit der Lehre Jesu (Ztschr. f. Th. u. K. 1894), S. 78: „wir können gewiss sein, dass die Lehre Jesu, wenn sie nur in ihrem ursprünglichen Bestande und Sinne aufgefasst und gepredigt wird, in noch viel höherem Masse belebende und läuternde Einwirkungen auf die weitere Entwickelung des Christentums ausüben kann und wird, als wie sie je von der Lehre des Paulus ausgegangen sind“.

Nur würden wir damit nicht bloss hinter Irenäus, sondern bis hinter Paulus zurückgeführt, um von da aus neu zu beginnen. Wir glauben aber gezeigt zu haben, dass jene neuprotestantische Position sich nicht auf Luther berufen kann. Auch seine „ursprünglichen Konzeptionen" geben ihr keinen Rechtstitel, vielmehr liegt diese Neubildung in der Linie derjenigen Reduktion des Evangeliums, die seinerzeit als das Christentum Christi proklamiert wurde. Man höre daher auf, gegen den halben Scholastiker Luther oder gegen Irenäus, den angeblichen Stifter des Katholizismus, die Kritik zu richten, — denn darum handelt es sich jetzt nicht mehr — sondern man richte sie gegen den Paulus im N. T. (Gal. 1, 6—12. 2. Cor. 13, 3), gegen Johannes, ja gegen dasjenige Evangelium, welches das ganze N. T., einschliesslich der Synoptiker in ihrer gegenwärtigen Gestalt[1], trotz aller Mannigfaltigkeit doch in grundwesentlicher Einheit verkündigt; und man errichte dann mit den übriggebliebenen Steinen das Gebäude des neuen Evangeliums, das unsrer Zeit anders als das alte apostolische, aber doch ebenso wie jenes der damaligen Zeit imponieren soll.

Freilich kann man sich nicht verhehlen, wie gering, auch nur rein wissenschaftlich angesehen, die Aussichten für jenen neuen Versuch sind.[2] Denn so lange man doch noch ein Bild Jesu, sei es auch in der äussersten Beschränkung, zu ermitteln sucht, ist man auch in den Synoptikern nur auf solche Quellen angewiesen, deren Autoren bereits ein Bild von Jesus haben, das über die Vorstellung eines blossen Menschen hinausführt (Weizsäcker, apostolisches Zeitalter², S. 106), und um aus ihnen ein anderes Bild zu gewinnen, muss man bald solches, was diese Quellen gemeinsam bieten, einfach streichen, bald annehmen, dass die betr. Schriftsteller unklug genug waren, Bestandteile in ihre Erzählungen aufzunehmen, die

1) Es kann nicht oft und laut genug ausgesprochen werden, dass das Christusbild der Synoptiker selbst, d. h. der Schriftsteller, von denen unsere drei ersten Evangelien in dieser ihrer gegenwärtigen Gestalt herrühren, himmelweit verschieden ist von dem modernen geschichtlichen Jesusbilde, und dass es daher eine höchst verwirrende Ungenauigkeit ist, wenn man für letzteres die Bezeichnung „der synoptische Christus" braucht.

2) Wir wollen also noch gar nicht darauf hinweisen, was ein Blick in die Geschichte für ein Prognostikon stellen würde; vgl. Harnack I, 129, wo er im Blick auf alle bisherigen reformatorischen Bewegungen in der Kirche sagt: „es ist überall Paulus gewesen, der in diesen Männern die Reformationen bewirkt hat".

ihrer eignen Ansicht von Jesus direkt widerstritten. Die Frage, warum sie dergleichen nicht lieber weggelassen oder völlig umgestaltet haben, erhebt sich um so gebieterischer, als der — historisch beurteilt — nur bruchstückartige Charakter ihrer Berichte nicht geleugnet werden kann. Daher glauben wir, dass jener ganzen modernen Bewegung nur zwei Ziele offenstehen: entweder verzweifelt man daran, das Wesen des ursprünglichen Christentums zu erkennen, und gelangt zu demjenigen Skeptizismus, den schon Strauss ausgesprochen hat, wenn er in seinem Leben Jesu, für das deutsche Volk bearbeitet, S. 621 schrieb: „man hört es nicht gern und glaubt es darum auch nicht, wer sich aber einmal ernstlich mit dem Gegenstande beschäftigt hat und aufrichtig sein will, der weiss es so gut wie wir, dass wir über wenige grosse Männer der Geschichte so ungenügend wie über Jesus unterrichtet sind“, — oder man findet in der Freiheit evangelischen Glaubens durch neue innere Erfahrungen den Weg zurück zu dem alten apostolischen Evangelium des N. T.'s, und dies vielleicht um so bereitwilliger und freudiger, wenn die „Altgläubigen“ sich entschliessen, das, was in der That unevangelisch ist an ihrem Begriffe vom N. T., rückhaltlos abzuthun.

Vereinigen wir uns so wieder in dem Bekenntnisse der Reformation, dass die heilige Schrift regula fidei sein und bleiben müsse, so wird aus dem jetzigen schlimmen „Streit um die Bibel“ ein fröhlicher, fruchtbarer Wettstreit darüber werden, wie wir das alte apostolische Evangelium, das einst die Welt eroberte, unserm Geschlechte in neuen Zungen als rettende Gotteswahrheit bezeugen, und bleibt Raum genug dafür, dass sich auch dieses bewähre: „seitdem der Geist ausgegossen ist auf alles Fleisch, ist auch kein Zeitalter ohne eine eigentümliche Ursprünglichkeit christlicher Gedanken“.

Beilage.

Materialien zur Geschichte des Taufbekenntnisses in der morgenländischen Kirche seit dem 4. Jahrhundert.

Vorbemerkung. Ich habe mich zu dieser Beilage (zu cap. VII und III) entschlossen, weil ich, wie ich schon in meinem Marcus Eremita ausführte, in der Vernachlässigung der Geschichte des Taufsymbols im Orient einen Mangel der gegenwärtigen Apostolikumforschung erkenne; ferner aber deshalb, weil selbst dem, der Hahns verdienstliche Bibliothek besitzt, ein Überblick über das Material nicht gewährt wird (z. B. erscheint C als „ökumenisches" Symbol nicht unter den Taufsymbolen), endlich, weil sich jene Sammlung um einige Stücke bereichern liess. Andrerseits habe ich nicht alle Formeln, die dort stehen, aufgenommen. Von wirklichen und ziemlich vollständigen Taufsymbolen habe ich aber nur das der ägypt. Kirchenordnung (vgl. darüber jetzt Funk, Die Symbolstücke in der Ägyptischen Kirchenordnung und den Kanones Hippolyts, in Tüb. Quartalschr. 1899, 2. Heft, S. 161 ff.) und die späteren der griechischen Sonderkirchen beiseite gelassen, in der Meinung, dass diese für die Gesamtgeschichte nur eine untergeordnete Bedeutung haben und jenes in seiner Urgestalt (l. c. S. 176 f.) abendländischen Ursprungs ist. Zum Vergleiche verweise ich auf das S. 23 Anm. 1 abgedruckte altrömische Symbol.

I. Vollständige oder annähernd vollständige Symbole, für die es völlig oder fast völlig gewiss ist, dass sie im 4. und 5. Jahrhundert Taufbekenntnisse waren.

1. Die Formel des Eusebius von Cäsarea (vgl. S. 21 f., S. 236 Anm. 1, Hahn § 188) lautet: πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, τὸν τῶν ἁπάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν· καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν τοῦ θεοῦ λόγον, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, ζωὴν ἐκ ζωῆς, υἱὸν μονογενῆ, πρωτότοκον πάσης κτίσεως, πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννημένον, δι' οὗ καὶ ἐγένετο τὰ πάντα, τὸν διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν σαρκωθέντα καὶ ἐν ἀνθρώποις πολιτευσάμενον, καὶ παθόντα, καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, καὶ ἀνελθόντα πρὸς τὸν πατέρα, καὶ ἥξοντα πάλιν ἐν δόξῃ κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Πιστεύομεν καὶ εἰς ἓν πνεῦμα ἅγιον (folgt eine Heraushebung der drei selbstständigen göttlichen Wesenheiten mit Berufung auf Mt. 28, 19).

2. **Das Taufsymbol von Jerusalem nach Cyrill (347/48) Hahn § 124:** πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων· καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ· τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα θεὸν ἀληθινὸν πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο· σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα, σταυρωθέντα καὶ ταφέντα, ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ καθίσαντα ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρός, καὶ ἐρχόμενον ἐν δόξῃ κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος· καὶ εἰς ἓν ἅγιον πνεῦμα, τὸ παράκλητον, τὸ λαλῆσαν ἐν τοῖς προφήταις· καὶ εἰς ἓν βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, καὶ εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν ἐκκλησίαν, καὶ εἰς σαρκὸς ἀνάστασιν, καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον.

Anmerkung. **Hierzu vgl. die oben S. 231 Anm. 1 zitierte Glaubensdarlegung des Macarius von Jerusalem.**

3. **Das Taufsymbol in den Constit. apost., ed. Lagarde (Hahn § 129). Vgl. VII, 39 die Angaben über die katechetische Belehrung, zuletzt:** τὰ περὶ τῆς τοῦ κυρίου ἐνανθρωπήσεως τά τε περὶ τοῦ πάθους αὐτοῦ καὶ τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως καὶ ἀναλήμψεως. c. 40 **die mystagogische Katechese:** μανθανέτω τὰ περὶ τῆς ἀποταγῆς τοῦ διαβόλου καὶ τὰ περὶ τῆς συνταγῆς τοῦ Χριστοῦ.

c. 40 a. E. c. 41: ἀπαγγελλέτω οὖν ὁ βαπτιζόμενος ἐν τῷ ἀποτάσσεσθαι· Ἀποτάσσομαι τῷ σατανᾷ καὶ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ καὶ ταῖς πομπαῖς αὐτοῦ καὶ ταῖς λατρείαις αὐτοῦ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ καὶ ταῖς ἐφευρέσεσιν αὐτοῦ καὶ πᾶσι τοῖς ὑπ' αὐτόν. μετὰ δὲ τὴν ἀποταγὴν συντασσόμενος λεγέτω ὅτι καὶ συντάσσομαι τῷ Χριστῷ· καὶ πιστεύω καὶ βαπτίζομαι εἰς ἕνα ἀγέννητον μόνον ἀληθινὸν θεὸν παντοκράτορα τὸν πατέρα τοῦ Χριστοῦ, κτίστην καὶ δημιουργὸν τῶν ἁπάντων, ἐξ οὗ τὰ πάντα. καὶ εἰς τὸν κύριον Ἰησοῦν τὸν Χριστόν, τὸν μονογενῆ αὐτοῦ υἱόν, τὸν πρωτότοκον πάσης κτίσεως, τὸν πρὸ αἰώνων εὐδοκίᾳ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα [οὐ κτισθέντα], δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο τὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὁρατά τε καὶ ἀόρατα, τὸν ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν κατελθόντα ἐξ οὐρανῶν καὶ σάρκα ἀναλαβόντα ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου Μαρίας, γεννηθέντα, καὶ πολιτευσάμενον ὁσίως κατὰ τοὺς νόμους τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς αὐτοῦ, καὶ σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, καὶ ἀποθανόντα ὑπὲρ ἡμῶν, καὶ ἀναστάντα ἐκ τῶν νεκρῶν μετὰ τὸ παθεῖν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καὶ καθεσθέντα ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός, καὶ πάλιν ἐρχόμενον ἐν τῇ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος. βαπτίζομαι καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τουτέστι τὸν παράκλητον, τὸ ἐνεργῆσαν ἐν πᾶσι τοῖς ἀπ' αἰῶνος ἁγίοις, ὕστερον δὲ ἀποσταλὲν παρὰ τοῦ πατρὸς κατὰ τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ μετὰ τοὺς ἀποστόλους δὲ πᾶσι τοῖς πιστεύουσιν ἐν τῇ ἁγίᾳ καθολικῇ καὶ ἀποστολικῇ ἐκκλησίᾳ, εἰς σαρκὸς ἀνάστασιν καὶ εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ εἰς βασιλείαν οὐρανῶν καὶ εἰς ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος.

4. **Das Nicaeno-Constantinopolitanum, seit etwa 370 in einzelnen Kirchen, nachmals in der ganzen griechischen Reichskirche Taufsymbol (Hahn § 144):** πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων. καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ

πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο· τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, καὶ ἐνανθρωπήσαντα, σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, καὶ παθόντα, καὶ ταφέντα, καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφάς, καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καὶ καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρός, καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος. καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν· εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν. ὁμολογοῦμεν ἓν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. προσδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος· ἀμήν.

Anmerkung a. Eine mit dieser so gut wie völlig identische Formel (vgl. mein N-C, S. 10) führt Epiphanius von Salamis auf Cypern schon 373/74 in seinem Ancoratus c. 118 als Taufsymbol an, indem er sie mit folgenden Worten einleitet: — κατηχοῦντες, μὴ διαλείπητε οἱ πιστοὶ καὶ ὀρθόδοξοι ταύτην τὴν ἁγίαν πίστιν τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας, ὡς παρέλαβεν ἡ ἁγία καὶ μόνη παρθένος τοῦ θεοῦ ἀπὸ τῶν ἁγίων ἀποστόλων τοῦ κυρίου φυλάττειν· καὶ οὕτως ἕκαστον τῶν κατηχουμένων τῶν μελλόντων τῷ ἁγίῳ λουτρῷ προσιέναι οὐ μόνον ἀπαγγέλλειν ὀφείλετε τὸ πιστεύειν τοῖς ἑαυτῶν υἱοῖς ἐν κυρίῳ, ἀλλὰ καὶ διδάσκειν ῥητῶς, ὡς πάντων ἡ αὐτὴ μήτηρ ὑμῶν τε καὶ ἡμῶν, τὸ λέγειν· πιστεύομεν κτλ. **In c. 119 schlägt er noch eine, mit Rücksicht auf neu aufgetretene Häresieen etwas erweiterte, Form desselben Symbols zu gleichem Zwecke vor:** οὕτως λέγομεν, μάλιστα τοῖς τῷ ἁγίῳ λουτρῷ προσιοῦσιν, ἵνα ἀπαγγέλλωσι καὶ λέγωσιν οὕτως· πιστεύομεν κτλ.

b. Theodoret von Kyros († 458) bezeugt als Taufsymbol den nicänischen Glauben. Ich glaube (vgl. mein N-C S. 56) nachgewiesen zu haben, dass er C als Taufbekenntnis erkennen lässt; jedenfalls aber hat er ein ähnliches Taufsymbol.

c. Ein in Konstantinopel um 519 gefälschter Brief Felix' II. an Petrus Fullo bezeugt als Stücke des Taufsymbols (συνθῆκαι, ἃς συνέθεντο προσιόντες τῷ ἁγίῳ βαπτίσματι): πιστεύειν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα — πιστεύειν εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τὸν σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου — πιστεύειν εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον καὶ ζωοποιόν. **Das kann, auch nach Zeit und Ort, nur C sein (vgl. mein N-C S. 59 ff.).**

d. Hierzu vgl. das Fragment in der liturgia Jacobi (Hahn § 128) πιστεύω εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς· καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ. Καὶ τὰ ἑξῆς τοῦ συμβόλου τῆς πίστεως. **Ich halte das aus äusseren und inneren Gründen nur für Abkürzung von C.**

e. Aus ganz später Zeit (etwa 1090) haben wir eine Auslegung des Symbols C von Euthymius Zigabenus P. G. 131, 9 ff.

5. Ein egyptisches Symbol aus der historia Lausiaca des Palladius (die um 420 verfasst ist), fehlt noch bei Hahn.

Vorbemerkung. Preuschen, Palladius und Rufin, S. 127 legt den Text von cod. Paris. gr. 1628 (P[a]) zu Grunde; doch sagt er selbst S. 218 von der durch V[a] (und P[b]) bezeugten Recension der betr. Geschichte: sie „dürfte älter

und in Ägypten entstanden sein", und ich habe in meinem Aufsatze (N. kirchl. Ztschr. 1897, S. 557 ff.) nachgewiesen, dass der Symboltext in der schon von Floss benutzten Wiener Handschrift (V[2]) der ursprüngliche ist. Ich setze also das Symbol nach diesem Texte her: εἶτα λέγει ὁ ἅγιος· κακὴ πίστις μηδὲ ὀνομαζέσθω· ἀλλὰ λέγωμεν τὴν καθολικὴν τῆς ἐκκλησίας πίστιν. Καὶ λέγει τῷ ἐπισκόπῳ εἰπεῖν. ἑστῶτος οὖν τοῦ λαοῦ ἄρχεται ἐκτιθέναι τὴν πίστιν οὕτως.

πιστεύω εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα· καὶ εἰς τὸν ὁμοούσιον αὐτοῦ λόγον, δι' οὗ ἐποίησε τοὺς αἰῶνας, τὸν ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων εἰς ἀθέτησιν τῆς ἁμαρτίας ἐπιδημήσαντα ἐν σαρκί, ἣν ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου Μαρίας ἑαυτῷ ὑπεστήσατο, καὶ σταυρωθέντα, καὶ ἀποθανόντα, καὶ ταφέντα, καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, καὶ καθεζόμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός, καὶ πάλιν ἐρχόμενον ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι, κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ ὁμοούσιον τῷ πατρὶ καὶ τῷ λόγῳ αὐτοῦ. πιστεύωμεν δὲ καὶ εἰς ἀνάστασιν ψυχῆς καὶ σώματος· καθὼς λέγει ὁ ἀπόστολος· σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν. καὶ πάλιν· δεῖ γὰρ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν.

Anmerkung a. Sachlich von Belang sind folgende Abweichungen des Pariser cod. 1. statt ἐπιδημήσαντα — ὑπεστήσατο hat er nur: σαρκωθέντα ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου; 2. statt ἀνάστ. — σώματος hat er: ἀνάστασιν νεκρῶν, beides unverkennbare Abschwächungen; 3. fügt er nach dem Gliede von der Auferstehung ein: καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς; 4. während V[2] die zwei Zitate aus Paulus (1. Cor. 15, 44. 53) genau giebt und als verschiedene kenntlich macht, heisst es im Par. cod.: καθὼς φησὶν ὁ ἀπόστολος· σπείρεται ἐν φθορᾷ, ἐγείρεται ἐν δόξᾳ (sic). σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν. δεῖ γὰρ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν, καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἀθανασίαν.

b. Die Symbolformel ist mit Rücksicht auf den Häretiker, um den es sich in jener Geschichte handelt, einen die leibliche Auferstehung leugnenden Spiritualisten, an zwei Stellen antihäretisch zugespitzt und daher nach dem S. 216 n. 4 ausgesprochenen Grundsatze zu beurteilen, vgl. meinen Aufsatz l. c. S. 559 f. und N-C, S. 52.

6. Das Taufsymbol von Antiochia.

a. Nach Cassian, de incarn. dom. c. Nestor. (430/31), VI, 3 (Hahn § 130).

credo in unum et solum verum deum patrem omnipotentem, creatorem omnium visibilium et invisibilium creaturarum. et in dominum nostrum Jesum Christum, filium eius unigenitum, et primogenitum totius creaturae, ex eo natum ante omnia saecula, et non factum, deum verum ex deo vero, homousion patri; per quem et saecula compaginata sunt (b: δι' οὗ καὶ οἱ αἰῶνες κατηρτίσθησαν, vgl. die Formel der 4. Synode von Sirmium 359 bei Hahn § 163, und Hebr. 11, 3) et omnia facta. qui propter nos venit (b: τὸν δι' ἡμᾶς κατελθόντα) et natus est ex Maria virgine, et crucifixus sub Pontio Pilato, et sepultus, et tertia die resurrexit secundum scripturas, et in caelos ascendit (Wiener corp.: ascendit in caelos), et iterum veniet iudicare vivos et mortuos. Et reliqua.

b. Ein Stück aus dem 2. Artikel dieses Symbols hält Eusebius von Doryläum dem Nestorius als μέρος τοῦ μαθήματος (= Taufsymbol) τῆς ἐκκλησίας τῶν Ἀντιοχέων vor (vgl. oben S. 232), führt es mit ἔχει γὰρ ῥητῶς ein und bricht mit einem καὶ τὰ ἑξῆς τοῦ συμβόλου ab, wenn nicht, wie ich

vermuten möchte, dieses Abbrechen auf Rechnung eines Abschreibers kommt, dem Caspari sicher mit Recht die Abweichung (Μαρίας) τῆς ἁγίας τῆς ἀειπαρθένου statt des einfachen virgine zuschreibt (vgl. Hahn § 130).

c. Auch Chrysostomus nimmt in seinen zu Antiochien um 392 gehaltenen Homilien über 1. Cor. auf das Taufbekenntnis Bezug, hom. 40, 1 (P. G. 61, 347 f.). Wir beschränken uns aber nicht auf blosse Wiedergabe der von ihm bezeugten Symbolglieder.

Zu 1. Cor. 15, 29 bemerkt er: πρῶτον δὲ ἀναμνῆσαι βούλομαι τοὺς μεμυημένους ὑμᾶς ῥήσεως, ἣν κατὰ τὴν ἑσπέραν ἐκείνην οἱ μυσταγωγοῦντες ὑμᾶς λέγειν κελεύουσι. — Μετὰ γὰρ τὰ ἄλλα πάντα τοῦτο προςτίθεμεν, ὃ νῦν καὶ ὁ Παῦλος λέγει. Καὶ βούλομαι μὲν σαφῶς αὐτὸ εἰπεῖν· οὐ τολμῶ δὲ διὰ τοὺς ἀμυήτους· οὗτοι γὰρ δυςκολωτέραν ἡμῖν ποιοῦσι τὴν ἐξήγησιν, ἀναγκάζοντες ἢ μὴ λέγειν σαφῶς ἢ εἰς αὐτοὺς ἐκφέρειν τὰ ἀπόῤῥητα. Μετὰ γὰρ τὴν ἀπαγγελίαν τῶν μυστικῶν ῥημάτων ἐκείνων καὶ φοβερῶν καὶ τοὺς φρικτοὺς κανόνας τῶν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ κατενεχθέντων δογμάτων (offenbar = das Bekenntnis der Trinität im engeren Sinne) καὶ τοῦτο πρὸς τῷ τέλει προςτίθεμεν, ὅταν μέλλωσιν βαπτίζειν, κελεύοντες λέγειν ὅτι πιστεύω εἰς νεκρῶν ἀνάστασιν. — Μετὰ γὰρ τὸ ὁμολογῆσαι τοῦτο μετὰ τῶν ἄλλων τότε καθιέμεθα εἰς τὴν πηγήν —. Καὶ σὺ μὲν διὰ ῥημάτων λέγεις· νεκρῶν ἀνάστασιν. n. 2, 349 A: διὰ τοῦτο πρότερον εἰπὼν ἁμαρτιῶν ἄφεσιν ἐντεῦθεν καὶ εἰς ἐκεῖνο χειραγωγούμενος, εἶτα ἐπειδὴ οὐκ ἀρκεῖ τὸ ὄνομα τῆς ἀναστάσεως τὸ πᾶν (denn viele Auferweckte sind wieder gestorben, z. B. Lazarus), κελεύει λέγειν· καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον.

Anmerkung a. Von diesem antiochenischen Taufsymbole sagt Cassian l. a. VI, 6 symbolus ergo, haeretice, cuius superius textum diximus, licet omnium ecclesiarum sit, quia una omnium fides, peculiariter tamen Antiochenae urbis atque ecclesiae est.

b. Chrysostomus sagt deutlich, dass er sich scheue, vor noch nicht Getauften genauere Angaben über die Taufhandlung, und besonders über das Symbol zu machen. Gleiche Äusserungen begegnen uns seit Ende des 4. Jahrh. in der griechischen Kirche häufig (disciplina arcani), z. B. bei Gregor von Nazianz (s. nachher), Theodoret (P. G. 83, 168 A), Cyrill von Alexandrien (P. G. 76, 877. 880, vgl. mein N-C, S. 49 Anm. 4). Auch dieses Moment, welches besonders von römisch-katholischen Gelehrten für die vornicänische Kirche mit Unrecht verwertet worden ist, muss für die griechische Kirche seit dem 4. Jahrh. stark in Betracht gezogen werden, um die Quantität von Symbolspuren richtig zu würdigen.

7. Das Taufsymbol bei Marcus Eremita (ca. 431), höchst wahrscheinlich das von Ancyra, vgl. meinen Marcus Eremita, woselbst auch der Text der Schrift adv. Nestor. Zur Lokalisierung vgl. Theol. Ltbl. 1898, 393—98.

Indem ich auf die von mir versuchte Rekonstruktion (l. c. S. 138—48, vgl. Hahn § 133) verweise, drucke ich hier bloss die zwei wichtigsten Stellen ab.

adv. Nestor. c. 23 πίστις ἐστὶν ἡ ὁμολογία ἣν ἔδωκας ἐπὶ τοῦ βαπτίσματος εἰπὼν ὅτι πιστεύω εἰς τὸν (sic) θεὸν πατέρα παντοκράτορα· καὶ εἰς τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν θεὸν λόγον, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, δύναμιν ἐκ δυνά-

μεως· τὸν ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν δι' ἡμᾶς σαρκωθέντα, γεννηθέντα, ἐνανθρωπήσαντα, σταυρωθέντα, θανόντα, ἐκ νεκρῶν ἀναστάντα, εἰς οὐρανοὺς ἀνελθόντα, ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς.

c. 9 ἀλλ' ὅτι ψυχῇ σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα θεὸν λόγον ἐπὶ τοῦ βαπτίσματος ὁμολογήσαντες καὶ σαρκὶ σταυρωθέντα, θανόντα, ταφέντα δι' ἡμᾶς καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐκ νεκρῶν ἀναστάντα, καὶ εἰς οὐρανοὺς ἀνελθόντα, καὶ ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, ἄρτι χωρίζουσιν ἀνὰ μέρος κτλ.

II. Stellen, wo das Taufbekenntnis (einschliesslich ἀποταγή) bezeugt ist, aber ohne annähernd genaue oder vollständige Angabe der Formel.

1. **Athanasius s. o. S. 35—39, dazu vgl. noch das wohl unechte Fragment aus einem Kommentar zu Hebr. oben S. 37 Anm. 1.**

2. **Epiphanius. Am Schlusse seines Panarion (a. 374/77) und wörtlich ebenso in der** ἀνακεφαλαίωσις **steht eine Darlegung des kirchlichen apostolischen Glaubens (ed. Dindorf III, p. 573—79, n. 14—18), zuerst des trinitarischen, dann des christologischen, welcher schliesst:** τοῦτον ὁμοῦ θεὸν ἔχουσα ἀπαθῆ καὶ παθόντα, καὶ ταφέντα, καὶ ἀναστάντα, καὶ ἀνελθόντα ἐν δόξῃ, ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, ὡς ἔφην ἐν ἀληθείᾳ, οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος **(n. 17 a. E.); unmittelbar darauf heisst es weiter:** καὶ γὰρ πιστεύει ἡ ἁγία ἐκκλησία, καὶ ὡς αὐτῇ ἀληθῶς κεκήρυκται καὶ ἀληθῶς προςτέτακται, ὅτι κοιμηθησόμεθα καὶ ἀναστησόμεθα σὺν σώματι τούτῳ — ἵνα ἕκαστος ἀπολάβῃ πρὸς ἃ ἔπραξεν. ὅτι γὰρ ἀνάστασις νεκρῶν καὶ κρίσις αἰώνιος καὶ βασιλεία οὐρανῶν καὶ ἀνάπαυσις τοῖς δικαίοις — ἀληθῆ ἐστιν καὶ κεκήρυκται καὶ ἠσφάλισται καὶ πεπίστευται ὅτι οὗτοι ἀναστήσονται εἰς ζωὴν αἰώνιον. **Im Anschlusse daran sagt er:** ἡμῖν δὲ αὕτη ἡ πίστις, καὶ αὕτη ἡ τιμή, καὶ αὕτη ἡ μήτηρ ἡμῶν ἡ ἐκκλησία, διὰ πίστεως σώζουσα, καὶ δι' ἐλπίδος κρατυνομένη, καὶ ἀγάπῃ Χριστοῦ τελειουμένη ἔν τε τῇ ὁμολογίᾳ ἔν τε τοῖς μυστηρίοις ἔν τε τῇ τοῦ λουτροῦ καθαρσίῳ δυνάμει, ὅτι ἀπελθόντες βαπτίσατε εἰς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος **(vgl. dazu n. 21 a. A.).**

3. **Basilius von Cäsarea in Kappadozien († 379). In einer homil. in sct. bapt. 5 stellt er denen, die die Taufe aufschieben, vor, was sie bei event. Krankheit nicht mehr können (P. G. 31, 436 C):** οὐ διδαχθῆναι χρησίμως, οὐχ ὁμολογῆσαι ἀσφαλῶς, οὐχὶ συνθέσθαι θεῷ, οὐκ ἀποτάξασθαι τῷ ἐχθρῷ. **Zu vgl. ist de spir. scto 27, 67, wo er unter den Bräuchen, die nicht direkt aus der Schrift stammen, die (bei der Taufe geschehende)** ὁμολογία τῆς πίστεως εἰς πατέρα καὶ υἱὸν καὶ πνεῦμα ἅγιον **aufzählt. Damit ist zu vgl. sein, wesentlich in Schriftworte gekleidetes, Bekenntnis bei Hahn § 196, über dessen Beurteilung s. oben S. 237 und Anm. 1; und, auch wenn die betr. Schrift nicht von ihm stammte, die freie Formulierung des Taufglaubens mit der Absage in de bapt. I, 1, 5 (P. G. 31, 1524 f.), in der z. B. folgende Stücke nach einander stehen:** τήν τε ἐν ἀρχῇ τοῦ θεοῦ διὰ τοῦ μονογενοῦς αὐτοῦ υἱοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ποίησιν πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων — τάς τε προφητείας περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ — καὶ περὶ τῆς ἐκ νεκρῶν ἐνδόξου ἀναστάσεως καὶ ἀναλήμψεως, καὶ τῆς ἐνδοξοτάτης ἐπιφανείας ἐν

τῇ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος — ἐπ' ἐλπίδι ζωῆς αἰωνίου, καὶ ἐπουρανίου βασιλείας, καὶ τὰ κρίματα τῆς δικαίας ἀνταποδόσεως κτλ.

Anmerkung. Hierzu vgl. die Bekenntnisse der Kappadozier Eunomius und Auxentius von Mailand (Hahn § 134 mit Anm.).

4. Gregor von Nazianz, s. besonders die 381 in Konstantinopel gehaltene orat. 40 in sct. bapt. n. 8 erscheint die ὁμολογία bei der Taufe als Vertrag mit Gott (συνθῆκαι πρὸς θεόν, vgl. Clem. Alex.). n. 4 ermahnt er seine Hörer, Katechumenen: ἐπὶ πᾶσι καὶ πρὸ πάντων φύλασσέ μοι τὴν καλὴν παρακαταθήκην, ᾗ ζῶ καὶ πολιτεύομαι, ἣν καὶ συνέκδημον λάβοιμι — τὴν εἰς πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα ὁμολογίαν. Zum Schlusse legt er ihnen, ähnlich wie Cyrill von Jerus. cat. IV, den Inhalt des Symbols umschreibend dar, vgl. z. B. folgende Partie daraus: τοῦτον ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἦχθαι εἰς θάνατον, σταυρωθέντα τε καὶ ταφέντα, ὅσον θανάτου γεύσασθαι· καὶ ἀναστάντα τριήμερον ἀνεληλυθέναι εἰς τοὺς οὐρανούς, ἵνα σε συναγάγῃ κάτω κείμενον· ἥξειν τε πάλιν μετὰ τῆς ἐνδόξου αὐτοῦ παρουσίας, κρίνοντα ζῶντας καὶ νεκρούς, und dann: δέχου πρὸς τούτοις ἀνάστασιν, κρίσιν, ἀνταπόδοσιν (βασιλείαν οὐρανῶν). Am Ende bemerkt er, dass er hier von den Mysterien so viel gesagt habe, als vor der Öffentlichkeit zulässig sei: ἄλλα δὲ εἴσω μαθήσῃ — ἃ καὶ κρύψεις παρὰ σεαυτῷ σφραγῖδι κρατούμενα (die ganze Darlegung bei Hahn § 135). Ausserdem aber ist zu vgl. or. 42, 16 (P. G. 36, 476 f.), πιστεύομεν εἰς πατέρα καὶ υἱὸν καὶ πνεῦμα ἅγιον, ὁμοούσιά τε καὶ ὁμόδοξα· ἐν οἷς καὶ τὸ βάπτισμα τὴν τελείωσιν ἔχει ἔν τε ὀνόμασι καὶ πράγμασιν (οἶδας ὁ μυηθείς), ἄρνησις ὂν ἀθεΐας, καὶ ὁμολογία θεότητος, καὶ οὕτως καταρτιζόμεθα.

5. Didymus von Alexandria de trin. II, 14 (nach 379 verfasst) P. G. 39, 716 A: ἐπερώτημα δὲ λέγει εἰς θεὸν (sc. I. Petr. 3, 21) τὴν ὁμολογίαν τῆς συνειδήσεως, ἣν ἐκτιθέμεθα συντιθέμενοι βαπτίζεσθαι εἰς πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα, κατὰ τὴν τοῦ κυρίου φωνήν.

6. Chrysostomus (vgl. oben I, 6, c) hom. in Col. 6, 4 (P. G. 62, 342), in Konstantinopel, also nicht vor 397 gehalten. Dort heisst es von dem Täufling, der am ganzen Leibe gesalbt wird: οὐ γὰρ διδαχθησόμενος ἔρχεται μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀθλήσων καὶ γυμνασθησόμενος εἰς ἑτέραν ἀνάγεται κρίσιν. Ὅταν γὰρ ὁμολογῇ εἰς ζωὴν αἰώνιον, ὡμολόγησεν ἑτέραν κτίσιν. Ebenda ἀποταγή und συνταγή in der üblichen Form bezeugt, vgl. cat. II ad illum. 4 (5) P. G. 49/50, 239.

Anmerkung. Es verdient nachdrücklichste Beachtung, dass bei diesem fruchtbarsten Schriftsteller jener Zeit sich nicht mehr als diese zwei Symbolspuren finden, deren zweite noch dazu ganz dürftig ist.

7. Nilus, Ende des 4. Jahrh., Asket auf dem Sinai, bietet ep. III, 287 (P. G. 79) ἀποταγή und συνταγή, vgl. instit. ad monach. l. c. 1240, und de volunt. paupert. 33 f.

Anmerkung. Ich glaube es in meinem Marcus Eremita S. 162—65 sehr wahrscheinlich gemacht zu haben, dass Nilus als Taufsymbol C verrät.

8. Eutherius von Tyana in Kappadozien (nach 431), über ihn vgl. meinen Marcus Eremita S. 103, 199; confut. var. proposit. 4 (P. G. 28, 1352 A) παρ' ὧν ἡμεῖς φωτισθέντες (getauft) τὴν μὲν ἀνόθευτον ὁμολογίαν ἐν ὀνόματι πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ἐδιδάχθημεν, τὴν δὲ τῆς ἐνανθρωπήσεως

οἰκονομίαν ἐκ δύο φύσεων ἐγνωρίσαμεν, und c. 7, 1357 B ἐπαγόμενον γὰρ τὸ ἀπαθῶς οὐκ ἐᾷ θάνατον καὶ ταφὴν καὶ ἀνάστασιν δέχεσθαι, ἃ τὸ τῆς ἡμετέρας ἔχει σωτηρίας κεφάλαιον. Wie in der ersten Stelle die charakterisierende Angabe über den christologischen Teil des Symbols zu verstehen ist, erläutert seine Beschreibung von N, in welchem die Väter nach dem εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν — ἐπήγαγον τά τε ὑψηλὰ τῆς θεότητος, τά τε οἰκονομικὰ τῆς αὐτοῦ ἀνθρωπότητος.

9. Proclus, seit 434 Patriarch von Konstantinopel, ep. 2 ad Armenios, n. 4 πίστις τοίνυν — φυλαττέσθω ἀνόθευτος — μηδενὸς τολμῶντος παρεγχειρεῖν τῇ (sc. πίστει), δι' ἧς ἐσώθημεν, καὶ ἣν ἐν τῷ βαπτίσματι γλώσσῃ ἐχειρογραφήσαμεν.

Anmerkung. Ich glaube in Marcus Eremita, S. 169 Anm. 2 es einigermassen wahrscheinlich gemacht zu haben, dass er als Taufsymbol C verrate. Ein wesentlich gleiches Symbol setzt er also auch bei den Armeniern voraus.

10. Cyrill von Alexandria († 444). Indem ich für Bezeugung der Abrenuntiation, des auf drei Fragen hin abgelegten Symbols u. a. auf mein N-C, S. 48 ff. verweise, setze ich nur die Hauptstelle hierher aus der ep. an die Mönche von Phua (P. G. 77, 372 f.): φασὶ τοίνυν τῶν ἐν ὑμῖν τινας ἀρνεῖσθαι τῶν ἀνθρωπίνων σωμάτων τὴν ἀνάστασιν, ὅπερ ἐστὶ μέρος τῆς ὁμολογίας ἡμῶν, ἧς ποιούμεθα προσιόντες τῷ σωτηρίῳ βαπτίσματι. Ὁμολογοῦντες γὰρ τὴν πίστιν προσεπάγομεν ὅτι πιστεύομεν καὶ εἰς σαρκὸς ἀνάστασιν.

11. Ammonius Alexandr. (nach 450) zu Joh. 21, 17 (P. G. 85, 1521 B) ἔθος δὲ γέγονεν ἐκ τούτου τρεῖς ὁμολογίας ἀπαιτεῖσθαι τοὺς μέλλοντας πιστεύειν. Ebenso schon Cyrill ad loc. (P. G. 74, 749).

12. In den Schriften des Ps. Dionysius Areopagita, die höchst wahrscheinlich noch der 2. Hälfte des 5. Jahrh. angehören, findet sich die übliche ἀποταγή und συνταγή nebst Hinweis auf das Bekenntnis (συντάξασθαι τῷ Χριστῷ καὶ πάσαις ταῖς θεοπαραδότοις ἱερολογίαις), de eccl. hier. II, 6. 7, P. G. 3, 396.

Anmerkung. Zur Zeitbestimmung vgl. Bonwetsch in H. R.-E. IV, 688 ff. und meinen Marcus Eremita S. 203; die in H. R.-E. IV, 691, 7 ff. verzeichnete Behauptung Stiglmayrs, dass der Verf. den Gebrauch des Symbols bei der Eucharistie voraussetze, scheint mir gerade nach den dort angeführten Stellen (de eccl. hier. 3, 2. 3, 3. 7) auf Irrtum zu beruhen, mithin auch der daraus gezogene Schluss inbetreff der Zeit, der dann vielmehr umzukehren sein wird (vor 476). Zur Nichtanführung des Symbols vgl. oben I, 6 Anm. b.

13. Procopius von Gaza (um 500) bezeugt zu Gen. 35, 3 die Abrenuntiation (P. G. 87, 463 f.).

14. Cosmas Indicopleustes topogr. christ. I (a. 547), P. G. 88, 60 B τὴν ἀποταγὴν τοῦ σατανᾶ ἣν ἀπετάξαντο ἐν τῷ βαπτίσματι νῦν ἀθετοῦντες. l. c. V, 221 B διὰ τοῦτο καὶ ἐν τῷ βαπτίσματι, εἰ μὴ πρῶτον ὁμολογήσειέ τις τὴν τῆς ἁγίας τριάδος ὁμολογίαν καὶ τῆς ἡμετέρας σαρκὸς τὴν ἀνάστασιν πιστεύειν οὐ βαπτίζεται.

Anmerkung. Man beachte, wie summarisch dieser späte Autor den Inhalt des Symbols, nämlich C, wiedergiebt.

15. Wahrscheinlich aus dem 7. Jahrh. stammt eine Abschwörungsformel

für solche, die von Melchisedekianern zur Kirche übertraten (P. G. 106, 1333. 1336), welche folgendermassen schliesst: ταῦτα τοίνυν ἅπαντα ἀναθεματίζω καὶ ἀποστρεφόμενος καὶ ἀποτασσόμενος αὐτοῖς συντάσσομαι τῷ Χριστῷ καὶ πιστεύω εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς. Leider bricht das Stück hier ab.

Anmerkung. Für die Zeitbestimmung vgl. meinen Marcus Eremita S. 85 ff.

III. Symbolformeln, die nicht direkt als Taufbekentnisse bezeichnet sind, aber durch ihre Form darauf führen, dass sie auf das Taufbekenntnis zurückgehen.

1. Das Glaubensbekenntnis des Arius, auf Grund dessen er für sich und seine Anhänger vom Kaiser Wiederaufnahme in die Kirche begehrte (Hahn § 187): πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα· καὶ εἰς κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν αὐτοῦ, τὸν ἐξ αὐτοῦ πρὸ πάντων τῶν αἰώνων γεγενημένον θεὸν λόγον, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τά τε ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὸν κατελθόντα, καὶ σαρκωθέντα, καὶ παθόντα, καὶ ἀναστάντα, καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καὶ πάλιν ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα, καὶ εἰς σαρκὸς ἀνάστασιν, καὶ εἰς ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος, καὶ εἰς βασιλείαν οὐρανῶν, καὶ εἰς μίαν καθολικὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ τὴν ἀπὸ περάτων ἕως περάτων.

2. Das Bekenntnis des arianischen Asterius († 330?), dessen Marcell von Ancyra in seinem Hauptwerke gedachte: γέγραφε πιστεύειν εἰς πατέρα θεὸν παντοκράτορα, καὶ εἰς υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ θεόν, τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Marcell stimmt dem bei: κοινὸς γὰρ οὗτος ἁπάντων τῆς θεοσεβείας ὁ τρόπος· πιστεύειν εἰς πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα (Eus. c. Marcell. I, 4, P. G. 21, 752 f.).

Anmerkung. Man bedenke, dass auch der römische Bischof Dionysius um 260 im Streite um die Trinität aus dem für ihn allerseits zugestandenen vollständigen Symbole, nämlich R, genau nicht mehr anführt, als Asterius, vgl. oben S. 18 Anm. 2.

3. Glaubensbekenntnis der 2. antiochenischen Synode von 341 (Hahn § 153).

Μεμαθήκαμεν γὰρ ἐξ ἀρχῆς εἰς ἕνα θεὸν τὸν τῶν ὅλων πιστεύειν, τῶν πάντων νοητῶν τε καὶ αἰσθητῶν δημιουργόν τε καὶ προνοητήν. καὶ εἰς ἕνα υἱὸν τοῦ θεοῦ μονογενῆ, πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ὑπάρχοντα καὶ συνόντα τῷ γεγεννηκότι αὐτὸν πατρί, δι' οὗ καὶ τὰ πάντα ἐγένετο, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, τὸν καὶ ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν κατ' εὐδοκίαν τοῦ πατρὸς κατελθόντα, καὶ σάρκα ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου ἀνειληφότα, καὶ πᾶσαν τὴν πατρικὴν αὐτοῦ βουλὴν συνεκπεπληρωκότα πεπονθέναι καὶ ἐγηγέρθαι καὶ εἰς οὐρανοὺς ἀνεληλυθέναι καὶ ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς καθέζεσθαι, καὶ ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, καὶ διαμένοντα βασιλέα καὶ θεὸν εἰς τοὺς αἰῶνας. πιστεύομεν καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα. εἰ δὲ δεῖ προςθεῖναι, πιστεύομεν καὶ περὶ σαρκὸς ἀναστάσεως καὶ ζωῆς αἰωνίου.

Anmerkung a. Der letzte Zusatz, um deswillen ich gerade diese Formel ausgehoben habe, erklärt sich daraus, dass nur die Trinitätslehre,

genauer: nur die wesentliche Gottheit des Logos kontrovers war. Deswegen war es überflüssig, das Bekenntnis der Heilsgüter anzuschliessen, wie diese ja auch in N fehlten. Offenbar aber im Hinblick auf das Taufbekenntnis machen die Bischöfe jenen Zusatz, um ihre Orthodoxie als einwandsfrei hinzustellen.

b. Im Ganzen kann die Formel, abgesehen von jenem Zusatz als Typus für die anderen zahlreichen Synodalformeln aus jener Zeit gelten (Hahn § 154 ff.), nur dass dieselben sich vielfach an die Gestalt des bekannten Taufbekenntnisses enger anschliessen und besonders im 1. Artikel regelmässig die Grundform εἰς (ἕνα) θεὸν πατέρα παντοκράτορα aufweisen. Im übrigen ist für ihre Beurteilung an S. 216, n. 4 zu erinnern.

4. Das Bekenntnis des Apollinaris von Laodicea († 390), in der κατὰ μέρος πίστις, s. besonders folgenden Abschnitt (Hahn § 204, S. 280):

πιστεύομεν τοίνυν εἰς ἕνα θεόν, τουτέστιν εἰς μίαν ἀρχήν, τὸν θεὸν τοῦ νόμου καὶ τοῦ εὐαγγελίου, δίκαιον καὶ ἀγαθόν (antignostisch bezw. antimarcionitisch). καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, θεὸν ἀληθινόν, τουτέστιν εἰκόνα ἀληθινὴν τοῦ μόνου ἀληθινοῦ θεοῦ, δημιουργὸν πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων, υἱὸν θεοῦ καὶ γέννημα μονογενές, καὶ ἀΐδιον λόγον, ζῶντα καὶ ὑφεστῶτα καὶ ἐνεργόν, ἀεὶ συνόντα τῷ πατρί. καὶ εἰς ἓν ἅγιον πνεῦμα· καὶ εἰς παρουσίαν ἔνδοξον τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, σάρκα λαβόντος τὴν ἐκ παρθένου, τοῦ ἀνθ' ἡμῶν ὑπομείναντος πάθος καὶ θάνατον, καὶ ἐλθόντος εἰς ἀνάστασιν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, καὶ ἀναληφθέντος εἰς οὐρανούς· καὶ εἰς τὴν ἔνδοξον μέλλουσαν αὐτοῦ παρουσίαν· καὶ εἰς μίαν ἁγίαν ἐκκλησίαν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, σαρκὸς ἀνάστασιν, ζωὴν αἰώνιον.

Anmerkung. Caspari IV, 133 ff. hat aus dieser Schrift das Taufbekenntnis von Laodicea wiederherzustellen gesucht, und nicht nur Hahn (§ 131), sondern auch Kattenbusch (I, 224) hat das acceptiert.

5. Die Glaubensformulierung des Gregor von Nyssa in dem nach 380 geschriebenen contra Eunom. lib. II (P. G. 45, 473), bei Hahn § 197 (doch am Ende unvollständig).

πιστεύομεν, καθὼς ἐδιδάχθημεν ὑπὸ τῆς τοῦ κυρίου φωνῆς, εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος· ὁμολογοῦντες μετὰ τῆς πίστεως ταύτης καὶ τὴν γενομένην παρὰ τοῦ δεσπότου τῆς κτίσεως ὑπὲρ τῶν ἀνθρώπων οἰκονομίαν· ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσε μορφὴν δούλου λαβών· καὶ σαρκωθεὶς ἐν τῇ ἁγίᾳ παρθένῳ ἐλυτρώσατο ἡμᾶς ἐκ τοῦ θανάτου, ἐν ᾧ κατειχόμεθα ὑπὸ τῆς ἁμαρτίας πεπραμένοι, δοὺς ἀντάλλαγμα τῆς λυτρώσεως τῶν ψυχῶν ἡμῶν τὸ τίμιον αὐτοῦ αἷμα, ὃ ἐξέχεε διὰ τοῦ σταυροῦ, καὶ ὁδοποιήσας ἡμῖν δι' ἑαυτοῦ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν· ἥξει γὰρ καιροῖς ἰδίοις ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς κρῖναι πᾶσαν ψυχὴν ἐν δικαιοσύνῃ, ὅτε πάντες οἱ ἐν τοῖς μνημείοις ἀκούσονται τῆς φωνῆς αὐτοῦ, καὶ ἐξελεύσονται οἱ μὲν τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες εἰς ἀνάστασιν ζωῆς, οἱ δὲ τὰ φαῦλα πράξαντες εἰς ἀνάστασιν κρίσεως.

Anmerkung. Zur richtigen Würdigung dieses Bekenntnisses vgl. oben S. 237 und Anm. 1.

6. Das Bekenntnis des Presbyters Charisius von Philadelphia, mit dem er vor dem Konzile zu Ephesus 431 seine Orthodoxie beglaubigte, Hahn § 221.

πιστεύω εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, κτίστην ἁπάντων, ὁρατῶν τε

καὶ ἀοράτων ποιητήν. καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, ὁμοούσιον τῷ πατρί, τὸν δι' ἡμᾶς καὶ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν, σαρκωθέντα, γεννηθέντα ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου, ἐνανθρωπήσαντα, σταυρωθέντα ὑπὲρ ἡμῶν, ἀποθανόντα, ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καὶ πάλιν ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, τὸ παράκλητον, ὁμοούσιον πατρὶ καὶ υἱῷ· καὶ εἰς ἁγίαν καθολικὴν ἐκκλησίαν, εἰς ἀνάστασιν νεκρῶν, εἰς ζωὴν αἰώνιον.

Anmerkung. Antiochenische Theologen hatten in Philadelphia für ein ausgeführtes Lehrsymbol, das Theodor von Mopsuestia zum Verfasser hatte (Hahn § 215), Unterschriften gesammelt und die Rechtgläubigkeit des dagegen protestierenden Charisius verdächtigt. Wenn nun das von diesem abgelegte Bekenntnis trotzdem keine Spur antithetischer Zuspitzung trägt, sondern völlig dem Typus damaliger Taufsymbole entspricht (vgl. das antiochenische und egyptische), so wird es am nächsten liegen, darin das damalige Gemeindesymbol von Philad. zu erkennen.

7. Gelasius von Cyzikus erzählt um 475 in seiner histor. conc. Nicaeni (von 325) von einem auf jenem Konzil durch einen ungelehrten alten Konfessor bekehrten arianischen Philosophen (Mansi II, 829 ff., P. G. 85, 1253). Jener fordert den Philosophen auf ἄκουσον τὰ τῆς ἀληθείας δόγματα und sagt: εἷς ἐστιν ὁ θεός, φησίν, ὁ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα δημιουργήσας, ὁ καὶ τὸν ἄνθρωπον ἐκ γῆς διαπλάσας, ὑπεστήσατό τε τὰ πάντα τῷ λόγῳ αὐτοῦ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι. τοῦτον τὸν λόγον, ὦ φιλόσοφε, θεοῦ υἱὸν ἡμεῖς εἰδότες προςκυνοῦμεν, πιστεύοντες διὰ τὴν ἡμετέραν ἀπολύτρωσιν ἐκ παρθένου αὐτὸν σεσαρκῶσθαι, καὶ τετέχθαι, καὶ ἐνηνθρωπηκέναι, καὶ διὰ τοῦ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ πάθους τοῦ ἐν τῷ σταυρῷ καὶ τοῦ θανάτου ἠλευθερωκέναι αὐτὸν ἡμᾶς ἐκ τοῦ αἰωνίου κατακρίσεως, διά τε τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ ζωὴν ἡμῖν αὐτὸν αἰώνιον περιποιεῖσθαι· ὃν καὶ εἰς οὐρανοὺς ἀνελθόντα ἐλπίζομεν πάλιν ἐλεύσεσθαι, κριτήν τε ἔσεσθαι περὶ πάντων ὧν διεπραξάμεθα. πιστεύεις τοῦτο, ὦ φιλόσοφε; Dann fordert er ihn auf, sich zur Besiegelung dieses Glaubens taufen zu lassen, was denn auch geschieht.

8. Ein Symbol, oder wohl richtiger eine Symbolauslegung des Chrysostomus, herausgegeben von Mingarelli zu Didymus de trin. I, 15, p. 31 (wiederabgedruckt bei Migne, Patr. Graec. 39, 319 f.), bisher unbeachtet geblieben. τοῦ Χρυσοστόμου· τὸ ἅγιον σύμβολον. Π ι σ τ ε ύ ω ε ἰ ς ἕ ν α θ ε ὸ ν π α τ έ ρ α π α ν τ ο κ ρ ά τ ο ρ α. πιστεύω οὐκ ἐρευνῶ· πιστεύω, οὐ διώκω τὸν ἀκατάληπτον· πιστεύω, οὐ μετρῶ τὸν ἀμέτρητον· ἐὰν πιστεύω, φωτίζομαι τὴν ψυχήν· ἐὰν περιεργάζομαι (sic), σκοτίζομαι τοὺς λογισμούς· ἐὰν πιστεύω καλῶς, ἀνυψοῦμαι πρὸς οὐρανόν· ἐὰν ζητήσω περιέργως, καταφέρομαι εἰς βυθόν. πιστεύω εἰς ἕνα θεὸν ἀληθινὸν παντοκράτορα· ἀρνοῦμαι τοὺς παρὰ τῶν Ἑλλήνων πεπλανημένους (leg. πεπλασμένους) θεούς· πολυθεΐα γὰρ οὐρανὸν οὐκ οἰκεῖ· ἕνα μόνον θεὸν ἀνυμνῶ· μισῶ τὸν Ἀρειανισμόν· οὐ λέγω· ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν πατήρ· ἀλλὰ ἀεὶ θεὸν τὸν θεόν, ἀεὶ πατέρα αὐτὸν κηρύττω, οὕτως ὄντα πατέρα ὡς οἶδεν αὐτός. Π ι σ τ ε ύ ω ε ἰ ς τ ὸ ν κ ύ ρ ι ο ν ἡ μ ῶ ν Ἰ η σ ο ῦ ν Χ ρ ι σ τ ό ν, τ ὸ ν υ ἱ ὸ ν α ὐ τ ο ῦ τ ὸ ν μ ο ν ο γ ε ν ῆ· τ ὸ ν ἐ ξ α ὐ τ ο ῦ γ ε ν ν η θ έ ν τ α π ρ ὸ π ά ν τ ω ν τ ῶ ν α ἰ ώ ν ω ν, ὡς οἶδε μόνος οἶδεν (lego αὐτὸς) ὁ γεννηθείς· γ ε ν ν η θ έ ν τ α, ο ὐ π ο ι η θ έ ν τ α κ α ὶ

δημιουργηθέντα ἐκ τῆς πατρῴας αὐτοῦ οὐσίας· ἀχρόνως ἐκλάμψαντα, καὶ οὐκ ἔξωθεν ἐπεισελθόντα ποθέν· οὐχ ὑποβολιμαῖον ἢ νόθον υἱόν, ἀλλὰ γνήσιον ἀπαύγασμα τοῦ γνησίου πατρός· ἀπαράλλακτον χαρακτῆρα ἀοράτου μορφῆς· οἶδα τὸν Χριστὸν ὁμοούσιον τοῖς ἀνθρώποις, ὡς ἄνθρωπον ἐξ οὐρανοῦ· οἶδα τὸν Χριστὸν ἀόρατον καὶ ὁρώμενον· οἶδα τὸν Χριστὸν ἀψηλάφητον καὶ χεῖρα (lege χειρὶ) τοῦ Θωμᾶ ψηλαφούμενον· οἶδα τὸν Χριστὸν χιλιάδας ῥήματι θρέψαντα, καὶ τοῖς κύμασιν ἐπιβαδίσαντα, καὶ δαίμοσιν ἐπιτάξαντα, καὶ νεκροὺς ἀναστήσαντα, καὶ μύρια ποιήσαντα θαύματα τῇ δυνάμει τῆς οἰκείας θεότητος· οἶδα τὸν Χριστὸν πεινάσαντα καὶ διψήσαντα, καὶ ἱδρώσαντα τῇ φύσει τῆς ἀνθρωπότητος· οἶδα τὸν ὡς θεὸν (lege τὸν αὐτὸν vel potius, τὸν Χριστὸν) ἀποθανόντα σαρκί· οἶδα τὸν Χριστὸν ἀναστάντα σαρκί, ἀναστάντα (ἀναστήσαντα? K.) τοῦ σώματος αὐτοῦ τὸν ναόν· γνωρίζω τῶν δύο φύσεων αὐτοῦ τὸ διάφορον. οὐ μερίζω τὸν ἕνα υἱὸν εἰς δύο υἱούς. Πιστεύω καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται· τὸ τῆς τριάδος πληρωτικόν. αὐτῷ θαρρῶ τὸν ἐμὸν ἁγιασμόν· αὐτῷ θαρρῶ τὴν ἐκ τῶν νεκρῶν ἐξανάστασιν.

Anmerkung a. Ich deutete bereits in meinem Marcus Eremita, S. 130 Anm. 2 auf diese Formel hin. Ming. bemerkt dazu: illud autem (sc. symbolum) sic edo, ut exstat in eo ipso codice m. s., qui apocryphum Thomae evangelium habet superiore anno a me editum. Die betr. Ausgabe des ev. Thomae steht in: nuova Raccolta d'opuscoli scientifici e filologici, tom. XII (Venedig) 1764 p. 73 ff. Daselbst p. 78 ist der betr. cod. beschrieben als: cod. m. s. sec. XV, quem a Clariss. Viro Joanne Chrysostomo Trombellio Abbate exgenerali emptum servat nostra S. Salv. Bononiae Bibliotheca.

b. Das Ganze ist nicht sowohl ein Symbol, als eine Auslegung eines solchen vor Katechumenen (s. besonders 1. Artikel). Man möchte daher vermuten, dass in der Überschrift ein εἰς vor τὸ ἅγ. συμβ. zu ergänzen sei. Dass ein vollständiges Symbol zu Grunde liegt, beweist das Glied von der Totenauferstehung am Schlusse und die auffällige Verbindung, in die dasselbe mit dem heil. Geiste gesetzt wird. Höchst wahrscheinlich ist es mir, dass die Formel C zu Grunde liegt (vgl. 2. und 3. Artikel, und die Bezeichnung τὸ ἅγιον σύμβολον). Das Ganze sieht nicht aus wie eine sorgfältige Ausarbeitung, sondern wie die Nachschrift eines Hörers.

c. In meinem M. E. sprach ich vorbehaltlich näherer Untersuchung die Ansicht aus, die vorliegende Formel sei unecht. Genauere Prüfung lässt mich jetzt urteilen, dass die originelle Überschrift durch einen Vergleich des Ganzen mit der Theologie und der Zeit des Chrysostomus nur bestätigt wird (vgl. Marcus Eremita, S. 128 f. und S. 96 ff.). Ist es aber mindestens viel wahrscheinlicher, dass C, als dass das antiochenische Symbol zu Grunde liegt, so wird man Konstantinopel als Ort vermuten, wo Chrysostomus in solcher Weise das Symbol ausgelegt hat.

Druck von Ackermann & Glaser in Leipzig.